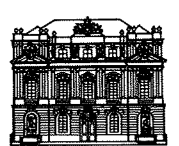
JAHRBUCH
DER ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

38. BAND



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1988

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien unter der Leitung von H. Hunger

---

Fortsetzung des Jahrbuches der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

---

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

---

Redaktion
Wolfram Hörandner
unter Mitwirkung von
K. Belke, H.-V. Beyer, F. Hild, E. Kislinger, J. Koder und P. Soustal
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
A-1010 Wien, Postgasse 7

AU ISSN 0378-8660
ISBN 3 7001 1391 9

In der Garmond Modern Extended gedruckt bei E. Becvar, A-1150 Wien

INHALTSVERZEICHNIS

Besprechungen

SIGLENVERZEICHNIS

AASS Acta Sanctorum
ABME Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA Annual of the British School at Athens
ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum
AnBoll Analecta Bollandiana
BBA Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH Bulletin de Correspondance Hellénique
BHG Bibliotheca Hagiographica Graeca
BMGS Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl Byzantinoslavica
BV Byzantina Vindobonensia
Byz Byzantion
BZ Byzantinische Zeitschrift
CAG Commentaria in Aristotelem Graeca
CCSG Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC Corpus Iuris Civilis
CIG Corpus Inscriptionum Graecarum
CPG Clavis Patrum Graecorum
CRAI Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DChAE Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DIEE Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP Dumbarton Oaks Papers
DOS Dumbarton Oaks Studies
DOT Dumbarton Oaks Texts
EEBS Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EkklAl Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια
EO Échos d'Orient
ΕΦΣ Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM Fontes Minores
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies
Hell Ἑλληνικά
IRAIK Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě
JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum

JHSt Journal of Hellenic Studies
JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969ff.)
JÖBG Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968)
LSJ Liddell–Scott–Jones
LThK Lexikon für Theologie und Kirche
MBM Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH Monumenta Germaniae Historica
MIÖG Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MM Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi
MMB Monumenta Musicae Byzantinae
NE Νέος Ἑλληνομνήμων
OC Orientalia Christiana
OCA Orientalia Christiana Analecta
OCP Orientalia Christiana Periodica
OrChrist Oriens Christianus
PG Patrologia Graeca
PL Patrologia Latina
PLP Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit
PO Patrologia Orientalis
RAC Reallexikon für Antike und Christentum
RbK Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REB Revue des Études Byzantines
REG Revue des Études Grecques
RESEE Revue des Études Sud-Est Européennes
ROC Revue de l'Orient Chrétien
RSBN Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN Studi Bizantini e Neoellenici
SC Sources Chrétiennes
Script Scriptorium
SIFC Studi Italiani di Filologia Classica
SK Seminarium Kondakovianum
SPP Studien zur Palaeographie und Papyruskunde
StT Studi e Testi
TAPA Transactions of the American Philological Association
ΘΗΕ Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία
ThGL Thesaurus Graecae Linguae
TIB Tabula Imperii Byzantini
TM Travaux et Mémoires
TU Texte und Untersuchungen
VTIB Veröffentlichungen d. Komm. f. d. TIB
VV Vizantijskij Vremennik
WBS Wiener Byzantinistische Studien
WSt Wiener Studien
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZMNP Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija
ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

GÜNTER PRINZING / MAINZ

BEOBACHTUNGEN ZU „INTEGRIERTEN" FÜRSTENSPIEGELN DER BYZANTINER

Will man sich mit byzantinischer Herrschaftstheorie und dem ethisch-politischen Selbstverständnis byzantinischer Kaiser bzw. den diesbezüglichen Erwartungen ihrer engeren und ferneren Umgebung näher befassen, kommt angesichts der verhältnismäßig geringen Zahl sonstiger spezifischer Schriften hierzu[1] dem Studium byzantinischer Fürstenspiegel eine wichtige und unter bestimmten Aspekten sogar zentrale Bedeutung zu.

Es ist daher nicht ohne Belang, ob die Frage, welche Texte der byzantinischen Literatur Fürstenspiegel enthalten, bzw. als Fürstenspiegel anzusehen sind, schon genau und umfassend genug geklärt ist. Dies scheint mir insofern noch nicht der Fall zu sein, als man sich bislang verständlicherweise nahezu ausschließlich darauf beschränkt hat, die selbständigen oder zumindest scheinbar selbständigen Fürstenspiegel zu behandeln[2], d. h. Texte, die im großen und ganzen der Definition entsprechen, die sich in der 1977 vorgelegten mediävistischen Dissertation von O. Eberhardt findet und wie folgt lautet: „Ein Fürstenspiegel ist ein geschlossenes Werk, das mit dem Zweck der grundsätzlichen Wissensvermittlung oder Ermahnung möglichst vollständig das rechte Verhalten des Herrschers im Blick auf seine beson-

---

[1] Vgl. speziell H.-G. BECK, Res publica romana. Vom Staatswesen der Byzantiner. *Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1970/2, 7–41 (Neudr. in: H. HUNGER [Hrsg.], Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt 1975, 379–414) sowie D. SIMON, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: D. NÖRR u. D. SIMON (Hrsg.), Gedächtnisschrift Wolfgang Kunkel. Frankfurt 1984, 449–492, bes. 480–483 (zu Fürstenspiegeln), und generell P. PIELER, Byzantinische Rechtsliteratur, in: H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. 2. München 1978, 343–480, hier die Abschnitte zur „staatsrechtlichen Literatur" (397ff., 426ff., 463f., 469–472 u. 475).

[2] Vgl. HUNGER, Hochsprachl. Lit. I 157–165 (mit weiteren Nachweisen, s. auch 195), und die Einleitungen zu E. BARKER, Social and political thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents, translated with an introduction and notes. Oxford 1957, bes. 20f. u. 61ff. sowie W. BLUM, Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister, übersetzt und eingeleitet. Stuttgart 1981, bes. 30–58. Vgl. auch unten Anm. 7.

dere Stellung erörtert; dabei liegt meist eine persönliche Beziehung zum Herrscher zugrunde."[3]

Nun gibt es aber in der byzantinischen Literatur – ebenso wie auch in den Literaturen anderer Sprachen und Kulturbereiche[4] – eine Reihe von Texten, die der obigen Definition lediglich deswegen nicht entsprechen, weil sie keine geschlossenen, selbständigen Werke darstellen. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um einen jeweils in sich geschlossenen Textblock, der von einem inhaltlich mehr oder weniger deutlich abgrenzbaren Text entweder völlig umschlossen oder ihm in enger Verbindung voran- bzw. hintangestellt ist und somit auf die eine oder andere Art in ihn integriert überliefert wird. Die solcherart etwas versteckten Texte mit dem Gepräge von Fürstenspiegeln künftig als „integrierte" Fürstenspiegel zu bezeichnen, bietet sich demnach an.

Meines Erachtens wäre es verfehlt, diese Kategorie an sich kompletter Fürstenspiegeltexte nur wegen ihrer unselbständigen Überlieferung[5] und „weil dabei ein anderer ‚Sitz im Leben' wirksam ist" mit Eberhardt als nicht repräsentativ für die Gattung Fürstenspiegel anzusehen und dementsprechend zu vernachlässigen[6]; vielmehr sollten auch integrierte Fürstenspiegel in jede umfassende Untersuchung über Fürstenspiegel grundsätzlich mit einbezogen sein.

---

[3] O. Eberhardt, Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung. München 1977, 280 u. 678. Auch Blum, Fürstenspiegel 31, übernimmt die Definition. Vgl. aber bezüglich ihres Wortlauts unten Anm. 6 (Abänderungsvorschlag).

[4] Vgl. beispielsweise die entsprechenden Hinweise bei P. Hadot, s. v. Fürstenspiegel, in: *RAC* 8 (1972) 587 (zum Aristeas-Brief, wohl 2. Jh. v. Chr.), Eberhardt, Via regia 292 (zum Panegyrikus des Claudius Claudianus auf das 4. Konsulatsjahr des Kaisers Honorius [398 n. Chr.]), 298ff. (zu geistlichen Briefen aus dem frühmittelalterlichen Westen 5.–8. Jh.) sowie 287 (zum Adab al-kabīr des Ibn al-Muqaffa' aus dem 8. Jh.), Blum, Fürstenspiegel 12f. (zur Autobiographie Kaiser Karls IV. [† 1378]) und 23ff. (zum Poučenie des Kiever Fürsten Vladimir II. Monomach [† 1225]), und G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München 1982, 217f. (ebenfalls zum Poučenie) sowie 222 (zur Suzdal'er Chronik, 13. Jh.).

[5] Hinsichtlich der Tragfähigkeit dieses Kriteriums ist sehr aufschlußreich, was man bei der Überlieferung des integrierten Fürstenspiegels des Photios beobachten kann, s. unten S. 17.

[6] Zum Ganzen s. Eberhardt, Via regia 279: „Der formale Rahmen sollte in jedem Fall das eigene, in sich geschlossene Werk sein. Denn eine in einem anderen, übergeordneten Kontext eingefaßte und daraufhin disponierte Textpartie kann nicht als selbständiger Repräsentant einer Gattung gelten, da dabei ein anderer ‚Sitz im Leben' wirksam ist. Das heißt, die in sonstigen Zusammenhängen auftretenden Äußerungen können allenfalls zum Vergleich der Inhalte und ihrer Traditionen herangezogen werden, nicht aber zur unmittelbaren Kennzeichnung der Gattung selbst."

Das gilt natürlich auch für die Byzantinistik, doch hat man eben hier, ähnlich wie in anderen Fächern, die integrierten Fürstenspiegel bislang viel zu wenig als solche bewußt erkannt und beachtet[7].

Eberhardt setzt sich hier (s. ebenda, Anm. 37) m. E. zu rigoros gegen P. E. Schramm ab, der in einem Aufsatz aus dem Jahre 1929 (Der „Traktat über romanisch-fränkisches Ämterwesen", jetzt in: Ders., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 1. Stuttgart 1968, 120–145, hier 120) geschrieben hatte: „Fast aus allen Jahrhunderten lassen sich Schriften dieser Gattung anführen, wenn man den Begriff nicht zu eng faßt und den selbständigen Texten noch die Mahnschreiben in Briefform, die Gesetzesprologe mit dem Ideal eines Fürsten und Ähnliches mehr angliedert" (so zitiert bei Eberhardt 270). Denn wenn auch Eberhardt im Prinzip zuzugeben ist, daß „danach [...] also letztlich alles, was in irgendeiner Weise das Idealbild eines Fürsten zum Thema hat, zur Gattung gerechnet werden [könnte], ohne daß es auf die besondere Prägung ankäme" (ebenda), so ist ihm doch vorzuhalten, daß er die Möglichkeit der unselbständigen, also integrierten Überlieferung mehr oder weniger kompletter Fürstenspiegel hier überhaupt nicht bedacht hat. Daß Eberhardt keinen Versuch unternommen hat, diesbezüglich zu differenzieren, ist insofern verwunderlich, als er ja – s. oben Anm. 4 – durchaus integrierte Fürstenspiegel verschiedentlich erwähnt und sogar am Ende seines Buches (679f.) konstatiert: „Die Fürstenspiegel-Gattung besitzt keinen einheitlichen spezifischen Formtyp, sondern fügt sich, im Einklang mit ihrem ‚Sitz im Leben' und der allgemeinmenschlichen Gültigkeit vieler ihrer Lehren, zunächst in den Rahmen allgemeinerer, zugleich in anderen, verwandten Gattungen gebrauchter Formen ein. Innerhalb dieses Rahmens kommen jedoch gerade den Fürstenspiegeln drei formale Nuancierungen zu, die bei der Via regia auch sämtlich realisiert sind: die relative äußere Kürze, die kunstvolle Durchformung oder Ausschmückung und der Florilegiencharakter."

Spätestens hier wäre m. E. in bezug auf die von Eberhardt in seiner oben zitierten Fürstenspiegel-Definition betonte Geschlossenheit darauf hinzuweisen gewesen, daß letztere infolgedessen auch nicht zwingend an die Selbständigkeit des Fürstenspiegeltextes gebunden ist, sondern ebenso bei einem integrierten Fürstenspiegel vorliegt. Konsequenterweise sollte es in der zitierten Definition also heißen: „Ein Fürstenspiegel ist ein in sich geschlossener Text, der ..."

In den Ausführungen Eberhardts zur Kategorie ‚Sitz im Leben' (s. ebenda, 275–279 und Kap. 5: Der ‚Sitz im Leben' und die literarische Form, 321–391, hier bes. 321–335 u. 345–361), die reich an zutreffenden Beobachtungen über die Eigenheiten von Fürstenspiegel-Texten sind, kann ich im übrigen nichts entdecken, was einer Einbeziehung der integrierten Fürstenspiegel in die Gattung im Wege stünde.

[7] Jedenfalls finden sich in der allgemein orientierenden Literatur, zu der hier auch Eberhardt, Via regia, bes. 293ff., gezählt sei, der sich an H. Hunger, s. v. Fürstenspiegel. *LThK* 4 (1960) 474 anlehnt, nur knappe Hinweise, vgl. Barker, Social thought 112, H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 526 und Eberhardt, Via regia 294, Anm. 72, 358, Anm. 114, u. 476, Anm. 211 (jeweils zu Photios' Brief an Boris, s. unten) und H.-G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München 1971, 81 (zu Digenes Akritas). In speziellen Abhandlungen hingegen wurden einzelne integrierte Fürstenspiegel durchaus eingehend behandelt, vgl. die unten an entsprechender Stelle angeführte Literatur.

Zwar ergibt sich schon hieraus deutlich genug die Notwendigkeit einer Untersuchung, die wie die vorliegende diesem Defizit abhelfen möchte; sie zeigt sich aber noch klarer am konkreten Beispiel der erst jüngst bei der Neuedition der Reden, Traktate und Gedichte des Theophylaktos Hephaistos durch P. Gautier gemachten Entdeckung, daß dessen bisher für selbständig gehaltener Fürstenspiegel in Wirklichkeit Teil einer Kaiserrede, mithin ein integrierter Fürstenspiegel ist[8].

Nun zum weiteren Vorgehen: Zunächst einmal war, denkt man an das eben erwähnte Beispiel, der bekannte Bestand der byzantinischen Fürstenspiegel dahingehend zu überprüfen, ob es sich in jedem Einzelfall wirklich um selbständige oder nicht doch vielleicht integrierte Fürstenspiegel handelt. Im Anschluß hieran wurde der Versuch unternommen, die übrigen integrierten Fürstenspiegel der byzantinischen Literatur annähernd vollzählig zu erfassen (intensive Suche wird vermutlich noch weitere zu Tage fördern).

Auf diese Bestandsaufnahme gründet sich dann die folgende analytische Beschreibung der einzelnen integrierten Fürstenspiegel. Sie wird uns die notwendigen Anhaltspunkte für die These liefern, daß sich ohne systematische Berücksichtigung der integrierten Fürstenspiegel weder die Frage nach Form und Inhalt byzantinischer Fürstenspiegel insgesamt noch die Frage nach den Ursachen und Anlässen ihrer Abfassung sowie ihrer praktischen Verwendung, um nicht vom ‚Sitz im Leben' zu sprechen, hinreichend gründlich klären lassen.

*

Zur schnelleren Orientierung des Lesers über das Ergebnis der beiden ersten, oben skizzierten Arbeitsgänge dient eine im Anhang beigegebene Tabelle, deren letzte Spalte zusätzlich vermerkt, inwieweit die verschiedenen Fürstenspiegel in der neueren allgemein orientierenden Literatur[9] registriert worden sind. Aus der Tabelle ist u. a. folgendes abzulesen:

a) Die insgesamt 18 hier verzeichneten Fürstenspiegel teilen sich in 8 selbständige und 10 integrierte, wovon zwei, nämlich Nr. 8 und 9 (Kekaumenos und Theophylaktos), abweichend von der soeben erwähnten Literatur so eingestuft wurden. Das leichte Überwiegen der integrierten Fürstenspiegel reduziert sich indes durch die m. E. notwendige Ausklammerung der

---

[8] Vgl. hierzu die näheren Angaben unten S. 24.

[9] Vgl. die in Anm. 2 und 7 angeführte Literatur.

Nr. 10 (Ps.-Antonios-Melissa)[9a], so daß wir auf ein Verhältnis von 8 selbständigen zu 9 integrierten Fürstenspiegeln kommen.

b) Die intendierten Gesamtüberblicke von E. Barker, Eberhardt und W. Blum sind, von gelegentlichen Abweichungen abgesehen, durch weitere sechs Texte (Nr. 3, 4, 7, 12, 13 und 17) in Bezug auf integrierte Fürstenspiegel zu ergänzen, von denen nur einer (Nr. 13, Theognost) bis in die jüngste Zeit (1979) unbekannt war.

Bevor wir uns jetzt aber den in der Tabelle angeführten integrierten Fürstenspiegeln näher zuwenden, sei noch betont, daß in der Tabelle außer dem Sonderfall des erst jüngst edierten, selbständigen und nur auf Lateinisch bzw. Französisch überlieferten Fürstenspiegels des Theodoros Palaiologos (14. Jh.)[9b] auch absichtlich all die selbständigen oder integrierten Fürstenspiegel unberücksichtigt bleiben, die zwar in griechischen Versionen Eingang in die byzantinische Literatur gefunden haben, aber nicht ihr genuines Produkt sind:

Zu nennen wären hier der integrierte Fürstenspiegel im griechischen Barlaam- und Joasaph-Roman[10], weil inzwischen unter Byzantinisten und Kartvelologen Einigkeit darüber erreicht zu sein scheint, daß der bekanntlich durch F. Dölger dem Ioannes Damaskenos zugeschriebene Roman höchstwahrscheinlich doch eine von dem Athos-Mönch Euthymios Iberites (10./11. Jh.) verfaßte „metaphrastische Amplifikation" (V. Tiftixoglu) der georgischen Ursprungsfassung darstellt[11], und sich in letzterer die Fürsten-

---

[9a] Der Fürstenspiegel-Abschnitt in der Sentenzen-Sammlung „Melissa" eines angeblichen Autors Antonios (s. *PG* 136, 765–1244, hier 996–1000), auf den Hunger, Hochsprachl. Lit. I 158 und 161 kurz verweist, kann mit den im folgenden behandelten Texten kaum verglichen werden, da er keinem bestimmten Autor zugeschrieben werden kann und den besonderen Entstehungsbedingungen der Florilegien unterliegt, vgl. speziell M. Richard, s. v. Florilèges grecs. *Dict. de spiritualité* 23–24 (1962) 475–512, hier 492ff.

[9b] Christine Knowles (Ed.), Les Enseignements de Théodore Paléologue. London 1983, 23–112 (Text), vgl. hierzu die kritische Rezension von Angeliki Laiou, *Speculum* 59 (1984) 917ff.

[10] [St. John Damascene], Barlaam and Joasaph, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, introduction by D. M. Lang. London/Cambridge, Mass. 1967, 552–558. Vgl. hierzu auch Barker, Social thought 25 u. 81, I. Čičurov, Mesto „Chronografii" Feofana v rannevizantijskoj istoriografičeskoj tradicii (IV–načalo IX v.), in: Drevnejšie gosudarstva na territorii SSSR, materialy i issledovanija 1981 g. Moskau 1983, 5–146, hier: 73f. sowie Blum, Fürstenspiegel 57 mit weiteren Nachweisen.

[11] Vgl. zum Problem der Textgeschichte und Autorschaft jetzt in Ergänzung zu Beck, Volksliteratur 35–41 das Referat von V. Tiftixoglu, Der byzantinische Barlaam-Roman, Metaphrase einer georgischen Vorlage, in: XX. Deutscher Orientalistentag vom 3. bis 8. Oktober 1977 in Erlangen, Vorträge, hrsg. v. W. Voigt (= *ZDMG*, Suppl. IV). Wiesbaden 1980, 197ff. und die instruktive Einleitung zur Edition der altrussischen Version des Romans: I. N.

spiegel-Partie ebenfalls schon nachweisen läßt[12]; ferner wohl auch der integrierte Fürstenspiegel im Syntipas, dessen griechischer Text in den Haupthandschriften (also der Andreopulostext, 11. Jh.?) über das Syrische und Arabische auf eine ursprüngliche Pehlevi-Redaktion zurückgeht[13]; und schließlich wäre noch zu nennen der zwar als Tierfabelsammlung gestaltete, jedoch selbständige Fürstenspiegel, der anhand der arabischen Fassung des ursprünglich indischen Werkes Pančatantra im 11. Jahrhundert im Auftrag Kaiser Alexios' I. durch den Gelehrten Symeon Seth ins Griechische übersetzt wurde und unter dem Titel ‚Stephanites und Ichnelates' Verbreitung fand[14].

Allerdings ist eine solche Trennung genuin byzantinischer von übernommenen Fürstenspiegeln nicht unproblematisch, weil im Prinzip immer wieder beide Gruppen von Fürstenspiegeln Interesse und Verwendung bei den Byzantinern fanden, wie uns die handschriftliche Überlieferung, und hier geradezu exemplarisch die des Kekaumenos (vgl. unten), zeigt.

Uns jedoch geht es um einen speziellen Teil der von den Byzantinern selbst erst hervorgebrachten Fürstenspiegel, so daß die Beschränkung auf die erstere Gruppe legitim erscheint.

Wenden wir uns also den aufgelisteten integrierten Fürstenspiegeln zu und beginnen wir mit den unter Nr. 3 und 4 angeführten Texten, die manche Gemeinsamkeiten aufweisen:

a) Beide stehen im Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates, das in der Zeit des Herakleios verfaßt wurde und die Regierungszeit des Maurikios (582–602) sowie die Machtübernahme des Phokas zum Gegenstand hat. Es wurde jüngst durch die beiden kommentierten Übersetzungen von P. Schreiner und L. M. Whitby sowie begleitende Studien beider Autoren neu erschlossen[15].

LEBEDEVA (Ed.), Povest' o Varlaame i Ioasafe, pamjatnik drevnerusskoj perevodnoj literatury XI–XII vv. Podgotovka teksta, issledovanie i kommentarij. Leningrad 1985, bes. 10–33.

[12] Vgl. in der Übersetzung der georgischen Version: D. M. LANG, The Balavarian (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian east, translated from the Old Georgian. Berkeley/Los Angeles 1966, 174–178.

[13] Fabulae romanenses graece conscriptae, ed. A. EBERHARD, I, Leipzig 1872, 128, 16–130, 3 bzw. 191, 10–192, 8. (Die Ausgabe von V. JERNSTEDT war mir unerreichbar.) Vgl. allgemein BECK, Volksliteratur 45 (hier Hinweis auf den Fürstenspiegel) bis 48.

[14] L. O. SJÖBERG (Ed.), Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text. Stockholm 1962, 151–244 (Text). Vgl. zum Ganzen BECK, Volksliteratur 41–45, ferner BARKER, Social thought 142, und BLUM, Fürstenspiegel 57.

[15] P. SCHREINER, Theophylaktos Simokates, Geschichte, übersetzt und erläutert. Stuttgart 1985 und Michael and Mary WHITBY, The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes. Oxford 1986. Vgl. ebenda 1–25 (SCHREINER) bzw. XIII–XXX zu Leben und Werk des Theophylaktos Simokates und zur Schreibweise seines Namens speziell SCHREINER 3.

b) Bei beiden Texten handelt es sich um möglicherweise relativ wörtlich wiedergegebene Ansprachen zweier Herrscher an ihre jeweiligen Nachfolger: Die eine soll Justin II., der wegen seiner Rückschläge und Niederlagen, insbesondere im Perserkrieg, den Verstand verlor und zur Amtsaufgabe gedrängt wurde, im Jahre 574 bei der Ernennung des Tiberios zum Kaisar und Mitregenten am 7. Dezember gehalten haben[16]; die andere Rede ließ der todkranke Tiberios I. an seiner Statt den Quästor Joannes anläßlich der am 13. August 582 erfolgten Herrschaftsübergabe an Maurikios verlesen[17].

(Auf die ohnehin nicht völlig zu klärende Frage der Authentizität des von Theophylaktos Simokates überlieferten Wortlauts der Reden, insbesondere der Justins II., für die es eine z. T. stark abweichende Parallelüberlieferung gibt, braucht hier nicht abermals näher eingegangen zu werden, denn die Prägung eines Fürstenspiegels besitzt die Rede Justins II. nur in der Version des Theophylaktos, der ausdrücklich jede nachträgliche Stilisierung der anscheinend offiziös publizierten und in Umlauf gebrachten Rede seinerseits bestreitet.)[18]

c) Eine dritte Gemeinsamkeit beider Texte ist ihre wenn nicht absolute, so doch relative Singularität: Bis jetzt jedenfalls konnte ich bei den späteren byzantinischen Historikern keine bei vergleichbarer Situation gehaltene Rede ähnlichen Inhalts entdecken (was aber an dem nur kursorischen Durchgang durch die Quellen liegen mag).

[16] Zum historischen Hintergrund und zum Datum der Rede vgl. E. STEIN, Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus. Stuttgart 1919, 56f. und 77f. Anm. 1, Averil CAMERON, An Emperor's Abdication. *BSl* 37 (1976) 161–167, hier 161, H. N. TURTLEDOVE, The Immediate Successors of Justinian: A Study of the Persian Problem and of Continuity and Change in Internal Secular Affairs in the Later Roman Empire during the Reigns of Justin II and Tiberios II Constantine (A. D. 565–582), Diss. Los Angeles 1977, 73–80, SCHREINER 282 Anm. 404 sowie WHITBY 90 Anm. 56.

[17] Zu den Umständen dieser Rede und ihrem Datum vgl. ebenfalls STEIN, Studien 98f. und 102 Anm. 8, TURTLEDOVE, Successors 99–103, SCHREINER 244 Anm. 59 und WHITBY 19 Anm. 5.

[18] Theophylaktos Simokates III, 11, 5–7 (132, 15–22 DE BOOR/WIRTH); vgl. zur ganzen Problematik STEIN, Studien 57 und 77 Anm. 1, V. E. VAL'DENBERG, Reč' Justina II k Tiveriju. *Izvestija Akad. Nauk SSSR*, Ser. VII, 1928, *Otdel. Gumanitarnych Nauk* 111–140, hier 113 und bes. 128f., CAMERON, Abdication 162–166 (führt hierbei alle 3 zeitgenöss. Versionen in engl. Übers. an), R. SCOTT, Malalas and Justinian's Codification, in: Byzantine Papers. Canberra 1981, 12–31, hier 18, ferner SCHREINER 15 und 282 Anm. 402 und WHITBY 89 Anm. 51. Vgl. auch unten Anm. 27.

Was die Unterschiede zwischen den beiden Texten betrifft, so ist zunächst in formaler Hinsicht festzuhalten:

Bei Justin II. deckt sich die wörtliche Rede fast gänzlich mit dem Fürstenspiegel, bei Tiberios indes bildet dieser nur einen Passus innerhalb des längeren Wortlauts seiner Rede, so daß sein Fürstenspiegel gleichsam doppelt – in die Rede und das Geschichtswerk – integriert ist.

Um des weiteren auch bestimmte inhaltliche Unterschiede zwischen den beiden Texten verdeutlichen zu können, sei hier zunächst die Rede Justins II. wörtlich in Übersetzung wiedergegeben[19]:

> „Siehe, Gott ist es, der dir Wohltaten erweist. Diese Stellung verleiht dir Gott, nicht ich. Ehre ihn, damit auch du von ihm geehrt wirst[20].
> Ehre deine Mutter, die einst deine Herrin war: du weißt, daß du anfänglich ihr Diener warst, nun aber ihr Sohn bist. Erfreu dich nicht an Bluttaten, vergilt nicht Böses mit Bösem[21], werde mir nicht ähnlich im Haß. Denn ich wurde als Mensch hier eingebracht[22] – zum Sünder nämlich ward ich auch – und habe entsprechend meinen Verfehlungen den Lohn empfangen. Aber ich werde mit denen, die mir dies angetan haben, vor dem Richterstuhl Christi ins Gericht gehen. Möge dich diese Stellung nicht wie mich zu Stolz verleiten. Achte alle so wie dich selbst. Werde dir darüber klar, was du warst und was du jetzt bist. Sei nicht überheblich und du begehst keinen Fehler. Du weißt, was ich war, was ich wurde und was ich bin. All diese hier sind deine Kinder und deine Diener (du weißt, daß ich dich meinem eigenen Fleisch und Blut vorgezogen habe): blickst du auf diese, erblickst du alle Bürger des Staates. Kümmere dich um dein Militär. Laß keine Verleumder vor. Es soll dir keiner sagen, daß dein Vorgänger sich so verhalten habe: dies sage ich dir nämlich aufgrund meiner eigenen leidvollen Erfahrungen. Die Besitzenden sollen sich ihres Vermögens erfreuen, die Besitzlosen aber beschenke."[23]

[19] Zum Text der Rede und zu den Übersetzungen, auf die in den folgenden Anmerkungen Bezug genommen wird, vgl. die Angaben unten Anm. 23.

[20] Zu den Problemen der Textpassage „τίμησον ... αὐτοῦ" vgl. den Anhang, S. 27ff.

[21] Einzig I. ČIČUROV, Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.–9. Jahrhunderts, in: Cupido legum, hrsg. v. L. BURGMANN, Marie Theres FÖGEN, A. SCHMINCK. Frankfurt a. M. 1985, 33–45, hier 36 Anm. 16 wies darauf hin, daß hier ein Bibel-Zitat (Röm. 12, 17; I. Thess. 5, 15; I. Petr. 3, 9) vorliegt.

[22] Die in den englischen Übersetzungen zu findende Wiedergabe von εἰσωδιάσθην mit „I have been repaid" (TURTLEDOVE, CAMERON) oder „I have collected payment" (WHITBY) ist verfehlt. Justin II. sieht sich selbst anscheinend wie eine Steuersumme eingebracht (scil. in das Herrscheramt, nicht: in die Welt, wie E. A. SOPHOCLES, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Bd. 1. New York 1887 (ND 1957), s. v. εἰσοδιάζω, mit Bezug auf diese Stelle vermutete).

[23] Theophylaktos Simokates III 11, 8–11 (132, 22–133, 17 DE BOOR/WIRTH): „ἴδε, ὁ θεὸς ὁ ἀγαθύνων σε. τοῦτο τὸ σχῆμα ὁ θεός σοι δίδωσιν, οὐχ ἐγώ. τίμησον | αὐτό (zur Korrektur αὐτόν vgl. unten S. 27), ἵνα καὶ τιμηθῇς ὑπ' αὐτοῦ. τίμα τὴν μητέρα σου τήν ποτε γενομένην σου δέσποιναν· οἶδας ὅτι πρῶτον δοῦλος αὐτῆς ἦς, νῦν δὲ υἱός. μὴ ἐπιχαρῇς αἵμασιν, μὴ κοινωνήσῃς φόνων, μὴ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδῷς, μὴ εἰς ἔχθραν (5) ὁμοιωθῇς ἐμοί. ἐγὼ γὰρ ὡς ἄνθρωπος εἰσωδιάσθην (καὶ γὰρ πταιστὸς ἐγενόμην) καὶ ἀπέλαβον κατὰ τὰς ἁμαρτίας μου. ἀλλὰ δικάσομαι τοῖς ποιήσασί μοι τοῦτο ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ

Halten wir im Hinblick auf den Vergleich mit der Rede des Tiberios kurz fest, woraus sich die Rede Justins II. zusammensetzt: Einerseits besteht sie aus adhortativen Partien, die sich inhaltlich großenteils bereits im heidnisch-antiken und spätantiken, durch Agapetos dann erstmals christlich angereicherten Fundus an Fürstenspiegel-Sentenzen nachweisen lassen, was z. B. für die Verankerung der Kaisermacht in Gott, die Ehrung der Person Gottes, die Forderung nach Selbsterkenntnis, das Vermeiden von Arroganz etc. bis hin zur Sorge um die Besitzlosen gilt[24], und aus solchen Partien, die zumindest teilweise neu zu sein scheinen, wie die Vorstellung von der Repräsentation der Einwohner des Staates durch die den Kaiser umgebende „kleine Öffentlichkeit" aus Senat, Kirchenvertretern, Hofstaat, Garde und Familie[25].

Χριστοῦ. μὴ ἐξεπάρῃ σε τοῦτο τὸ σχῆμα ὡς ἐμέ. οὕτω πρόσσχες πᾶσιν ὡς ἑαυτῷ. γνῶθι τί ἦς καὶ τί εἶ νῦν. (10) μὴ ὑπερηφανήσῃς, καὶ οὐχ ἁμαρτάνεις. οἶδας τί ἤμην καὶ τί ἐγενόμην καὶ τί εἰμί. ὅλοι οὗτοι τέκνα σού εἰσι καὶ δοῦλοι. οἶδας ὅτι τῶν σπλάγχνων μου προετίμησά σε. τούτους βλέπεις, ὅλους τοὺς τῆς πολιτείας βλέπεις. πρόσεχε τῷ στρατιώτῃ σου. μὴ συκοφάντας προσδέξῃ. μὴ εἴπωσί σοί τινες ὅτι ὁ (15) πρὸ σοῦ οὕτω διεγένετο· ταῦτα γὰρ λέγω ἀφ' οὗ ἔπαθον. οἱ ἔχοντες οὐσίας ἀπολαυέτωσαν αὐτῶν· τοῖς δὲ μὴ ἔχουσι δώρησαι."

Übersetzungen (Ü) und Kommentare (K): VAL'DENBERG, Reč' 119–129 (K), Zinaida V. UDAL'COVA, Idejno-političeskaja bor'ba v rannej Vizantii (po dannym istorikov IV–VII vv.). Moskau 1974, 282 (K), CAMERON, Abdication 165f. (Ü), TURTLEDOVE, Successors 77 (Ü), ČIČUROV, Mesto 66 (Ü), 66–69 und 71f. (K), A. KAZHDAN in collaboration with S. FRANKLIN, Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge–Paris 1984, 25f. (K), ČIČUROV, Gesetz 36 (K), SCHREINER 103 und WHITBY 89.

Zu Einzelstellen vgl. auch A. MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt 1959, 133 (ND in: HUNGER [Hrsg.], Herrscherbild 206–234, hier: 226), Averil CAMERON (Ed.), Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV, ed. with translation and commentary. London 1976, 129, 151 u. 167 und U. J. STACHE, Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini augusti minoris. Ein Kommentar. Berlin 1976, 176 und 223.

[24] Bezüglich des Ideengehalts der antiken Fürstenspiegel vgl. den Überblick von HADOT, Fürstenspiegel, bes. 586, 588f. und 597, zum Fürstenspiegel des Agapetos (ediert *PG* 86, 1164–1186) vgl. HUNGER, Hochsprachl. Lit. I 160f. (mit Anm. 7, Lit.), ferner F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Bd. 2. Washington D. C. 1966, 712ff., BLUM, Fürstenspiegel 32ff. und Renate FROHNE, Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels, Diss. Tübingen 1985. – Mehr oder weniger deutlich weist der ganze oder teilweise Inhalt der Kap. 1, 4, 14, 16, 24, 29, 37, 62, 64 und 66 des Agapetos Bezüge zur Rede auf, was z. T. schon von VAL'DENBERG, Reč' 121f. und 124f. vermerkt wurde. Vgl. auch unten den Anhang.

[25] Zu berücksichtigen ist, daß Theophylaktos Simokates, kurz vor dem Text der Rede selbst, auf die Anwesenheit des Senats und des Klerus mit dem Patriarchen hinweist, wobei man unterstellen darf, daß Teile des Militärs ebenfalls anwesend waren, da ja Tiberios *comes excubitorum* war, s. Theophylaktos Simokates III 11 7 (132, 22–26 DE BOOR/WIRTH). Hieraus und aus dem entsprechenden Passus der Rede (ebenda III 11 10/133, 11–13/), wo m. E. die

Andererseits enthält die Rede Partien, die die speziellen Umstände dieser Herrschaftsübergabe sowie persönliche Erfahrungen Justins II. widerspiegeln: Dementsprechend sind sie meist als erklärende oder ergänzende Zwischenbemerkungen in den Text eingeflochten und nur noch gelegentlich adhortativ formuliert, wie z. B. der Rat, die Kaiserin Sophia als Mutter zu ehren, oder der, keine Bluttaten zu begehen (eine Anspielung auf die Tatsache, daß Justin II. 566 seinen gleichnamigen Rivalen hatte umbringen lassen)[26].

Kaum länger als der Text Justins II. ist der Fürstenspiegel-Passus in der Rede des Kaisers Tiberius I. an Maurikios. Er hat, übersetzt, folgenden Wortlaut:

> „Zügle durch Vernunft die Macht, übe mit Philosophie die Herrschaft aus, denn das Kaisertum ist eine hohe und erhabene Sache, seinen Inhaber hebt es gewaltig empor und läßt ihn bei seinen Entschlüssen überheblich werden. Erwecke den Anschein, nicht alle anderen, weil du der Klügste bist, zu übertreffen, mag dir auch, verglichen mit den anderen, der Gipfel des Glücks gehören.
> Erstrebe bei den Untertanen anstelle von Furcht die Gunst, statt Schmeichelei schätze den Widerspruch als besten Lehrer: denn Macht läßt sich nicht ermahnen und Belehrung erträgt sie nicht. Vor deinen Augen soll als Beisitzerin die Gerechtigkeit stehen, die für die Lebensführung die angemessene Entlohnung verteilt. Sei in deiner Eigenschaft als Philosoph der Ansicht, daß du den Purpur als schäbigen Lumpen trägst und daß der Kronreif sich in nichts von den Kieselsteinen am Meeresstrand unterscheidet.
> Düster ist die Farbe des Purpurs und sie scheint mir den Kaisern aufzutragen, maßzuhalten bei den Erfolgen und sich nicht zu überschlagen und auf dieses klägliche Gewand der Alleinherrschaft stolz zu sein: denn nicht als Freibrief für Zügellosigkeit gilt es, das Szepter der Kaiserherrschaft sinnbildlich aufzufassen, sondern als ruhmvolle Knechtschaft. Güte soll den Zorn beherrschen, die Furcht aber die eigene Mäßigung bestimmen. Auch den Bienen nämlich hat die Natur Führer an die Spitze gestellt, sie hat aber auch die Bienenkönigin mit einem Stachel ausgerüstet, den sie ihr wie ein von selbst arbeitendes Machtinstrument einpflanzte, damit sie den zu treffen wüßte, der nicht recht gehorcht. Aber dieser Stachel ist für sie kein Element der Willkür, vielmehr ist er dem Volk vonnutzen und gerecht. Wir sollten also jene Biene nachahmen, es sei denn, die Vernunft vermag uns das noch Bessere zu schenken."[27]

Stelle οἶδας – προετίμησά σε als Parenthese aufzufassen ist, wird ersichtlich, daß bei dem Akt die repräsentative sog. „kleine Öffentlichkeit" zugegen ist, die auch schon bei einigen Krönungsvorgängen der vorangegangenen Zeit registriert wurde, vgl. hierzu P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. München 1978, I 339f. und 344f. – So gesehen, löst sich der von Schreiner, 282 Anm. 400 empfundene Widerspruch („Es mag auffallen, daß sich hier der Kaiser an das Volk wendet, obwohl einleitend nicht von Vertretern des Volkes bei der Zeremonie die Rede war") als inexistent auf.

[26] Vgl. zu letzterem A. L(ippold), s. v. Iustinus (3), in: *Der Kleine Pauly* 3 (1969) 22.

[27] Die ganze Rede: Theophylaktos Simokates I 1 5–20 (39, 17–42, 11 de Boor/Wirth), der zitierte Fürstenspiegel: I 1 16–20 (41, 13–42, 8): „[...]. χαλίνου λόγῳ τὴν ἐξουσίαν, φιλοσοφίᾳ

Was uns an diesem Text sofort auffällt, ist seine innere Homogenität, denn er ist – anders als die Rede Justins II. – frei von subjektiven Überlegungen.

Die von Simokates vorgenommene kunstvolle Disposition der gesamten Rede des Tiberios läßt den Kaiser nur im ersten Teil derselben (und noch kurz am Schluß) von sich selbst reden. Den Übergang zum Fürstenspiegel-Passus bildet die Aufforderung an Maurikios, er möge alle seine Tugenden einsetzen, um mit seiner Herrschaft ihm, Tiberios, den schönsten Grabschmuck zu bereiten. So konnte Simokates hieran[28] anschließend ganz konzentriert Idealvorstellungen über einen Herrscher, der sich von den soeben beschworenen ἀρεταί leiten läßt, durch den Mund des Tiberios gegenüber Maurikios entwickeln und damit auf ihn gleichsam projizieren.

Bewußt habe ich den hier integrierten Fürstenspiegel nicht als *das* Herrscherideal des Simokates bezeichnet, weil hierzu ja auch die nicht subjektiv gefärbten Passagen der Rede Justins II. gehören[28a] und weil beim

τὸ κράτος οἰάκιζε· βασιλεία γὰρ ὑψηλόν τι χρῆμα (15) καὶ μετέωρον, ἐς μέγα τὸν ἐπιβάτην ἀπαιωροῦσα τοῖς τε λογισμοῖς ἐκφρυάττουσα. δόκει μὴ πάντων ὑπερέχειν τῷ φρονιμώτατος εἶναι, εἰ καὶ τὰ τῆς τύχης ὑψηλά σοι παρὰ πάντας. θηρῶ παρὰ τῶν ὑπηκόων ἀντὶ μὲν φόβου τὴν εὔνοιαν, ἀντὶ δὲ κολακείας τίμα τὸν ἔλεγχον οἷα διδάσκαλον (20) ἄριστον· ἀνουθέτητον γὰρ ἐξουσία καὶ παιδείας οὐκ ἀνεχόμενον. ἔστω πρὸ τῶν σῶν ὀφθαλμῶν σύνεδρος ἡ δίκη πρυτανεύουσα τῶν βεβιωμένων ἀντίδοσιν. νόμιζε τὴν πορφύραν, τῷ φιλόσοφος εἶναι, εὐτελές τι ῥάκος ἀμπέχεσθαι, τὸν δὲ στέφανον μηδέν τι διοίσειν τῶν ἐπὶ τοῖς αἰγιαλοῖς (25) τῆς θαλάττης ψηφίδων. στυγνὸν τὸ τῆς ἁλουργίδος ἄνθος, καί μοι δοκεῖ τοῖς βασιλεῦσι παρεγγυᾶν μετριοπαθεῖν ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις, καὶ μὴ περιγάνυσθαι καὶ φρυάττεσθαι τῇ πενθίμῳ ταύτῃ τῆς μοναρχίας στολῇ· οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἀκολασίας ἀλλὰ δουλείαν ἔνδοξον τὸ σκῆπτρον τῆς βασιλείας | φιλοσοφεῖν ἐπαγγέλλεται. ἡγείσθω τῆς ὀργῆς τὸ φιλάνθρωπον, τῆς δὲ σωφροσύνης ὁ φόβος. ἐξέταξε γὰρ καὶ ταῖς μελίτταις ἡγεμόνας ἡ φύσις, ὠχύρωσε δὲ καὶ κέντρῳ τὸν βασιλέα τὴν μέλιτταν ὥσπερ τι κράτος αὐτόματον ἐγκεντρίζουσά πως αὐτῷ, ἵνα καὶ πλήττειν ἔχῃ τὸν μὴ δικαίως πειθόμενον. (5) ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἐκείνῃ τὸ κέντρον τυραννικόν, δημωφελὲς δὲ μᾶλλον καὶ δίκαιον. Οὐκοῦν ἐκείνης ἐσόμεθα μιμηταί, εἰ μήγε λόγος δεδύνηται χαρίζεσθαι καὶ τὰ μείζονα."

Übersetzungen (Ü) und Kommentare (K): O. Veh, Untersuchungen zu dem byzantinischen Historiker Theophylaktos Simokattes, in: Wiss. Beilage zum Jahresber. 1956/57 des Human. Gymnasiums Fürth i. Bay. 26 (K), Udal'cova, Bor'ba 281f. (K), Turtledove, Successors 102 (Ü), Čičurov, Mesto 67ff. und 72 (K), ders., Gesetz 26f. (K), Schreiner 44 und Whitby 20f.

Für die Authentizität des Wortlauts auch dieser Rede plädiert Veh, Untersuchungen 13 und 16, doch erscheint Skepsis angebracht, s. Schreiner 15.

[28] Theophylaktos Simokates I 1 15 (41, 9–13 de Boor/Wirth).

[28a] Ergänzend hierzu vgl. man noch den als integrierten „Anti-Fürstenspiegel" zu betrachtenden Passus in der Rede des persischen Herrschers Hormuzd/Hormisdas, wo er von seinem Sohn Hosrau/Chosroes spricht, s. Theophylaktos Simokates IV 4 14–15 (157, 11–20 de Boor/Wirth), s. Schreiner 120 und Whitby 109. – Vgl. zu „Anti-Fürstenspiegel" allgemein Blum, Fürstenspiegel 1ff. und zu dem oben zitierten Passus Veh, Untersuchungen 23, und P. Schreiner, Theophylaktos Simokates und das Perserbild der Byzantiner im 6.

Vergleich dieser beiden Texte, wie schon von anderer Seite bemerkt worden ist[29], bestimmte inhaltliche Unterschiede festzustellen sind. Denn wenn auch beide Fürstenspiegel-Texte in nicht wenigen Punkten Gemeinsamkeiten oder Anklänge an den Fürstenspiegel des Agapetos aufweisen[30], so differieren sie doch u. a. deshalb nicht unerheblich, weil etwa bei Tiberios jeglicher Bezug auf Gott im Hinblick auf die Verankerung des Herrscheramtes fehlt. Damit erscheint der Fürstenspiegel des Tiberios als in besonderer Weise den Positionen (spät-)antik-paganer Fürstenspiegel verhaftet. Ein weiteres Indiz hierfür ist auch die Umschreibung der Kaiserherrschaft in ihm durch die Bezeichnung ἔνδοξος δουλεία (ruhmvolle Knechtschaft), die auf den Makedonenkönig Antigonos Gonatas (3. Jh. v. Chr.) zurückgehen soll und in hellenistischen Fürstenspiegeln öfter überliefert wird[31].

Daß diese beiden so unterschiedlichen Fürstenspiegel bei ein- und demselben Autor innerhalb eines Werkes anzutreffen sind, wirft m. E. ein bezeichnendes Licht auf die damalige geistige Situation: Simokates steht mit seiner Zeit noch stark in beiden Traditionslinien, der der paganen und der einer von christlichem Firnis überzogenen Spätantike; so konnte er sich ohne Schwierigkeiten zur Übernahme bzw. Abfassung der beiden Fürstenspiegel-Texte verstehen und sich beide letztlich zu eigen machen[32]. Freilich überrascht es kaum, daß in die weitere byzantinische Überlieferung, vermittelt durch die Chronik des Theophanes, nur mehr die Rede Justins II., nicht aber die des Tiberios Eingang fand[33].

und 7. Jahrhundert, in: XXI. deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Vorträge, hrsg. v. F. Steppat (*ZDMG*, Suppl. V). Wiesbaden 1983, 300–306, hier 303f.

[29] Udal'cova, Bor'ba 281, eingehender Čičurov, Mesto 68f.

[30] Vgl. oben Anm. 24. Für die einzelnen Sentenzen des Tiberios-Fürstenspiegels finden sich Bezüge zum ganzen bzw. teilweisen Inhalt der Kap. 14, 17, 18, 22, 31, 32, 33, 35, 40, 52, 55 und 60 des Fürstenspiegels des Agapetos.

[31] Vgl. zum antiken Gebrauch des Ausdrucks Hadot, Fürstenspiegel 585 und 595. Kein Hinweis auf dieses „Zitat" in den oben Anm. 27 angeführten Übersetzungen oder Kommentaren.

[32] Čičurov, Mesto 69 möchte demgegenüber in der Diskrepanz der beiden Fürstenspiegel ein Zeugnis für die „Kompliziertheit und mangelnde Eindeutigkeit der Position des Simokates" sehen.

[33] Theophanes I, 248, 18–249, 3 de Boor. Vgl. hierzu und zur späteren Überlieferung bis hin zu Nikephoros Kallistos Xanthopulos Val'denberg, Reč' 130–139, Čičurov, Mesto 69, 71f. und 74, ders., Gesetz 39, A. Kazhdan/G. Constable, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington D.C. 1982, 175, L. M. Whitby, Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (a. d. 565–602). *Byz* 53 (1983) 312–345, hier 322f. und Schreiner 19. Die Mediävisten seien daran erinnert, daß auch in der lateinischen Übersetzung der Theophanes-Chronik von Anastasius Bibliothecarius († 879) die Rede Justins II. enthalten ist (s. Theophanes II 152, 25–153, 5 de Boor).

Wenn ich recht sehe, handelt es sich bei den besprochenen Texten anscheinend nicht nur um die einzigen integrierten Fürstenspiegel, die als Ansprache von Herrscher zu Herrscher im Zuge der Nachfolgeregelung überliefert sind, sondern wohl auch – sieht man von zwei Grenzfällen ab[34] – um die einzigen innerhalb der byzantinischen Literatur, die einem Herrscher selbst in den Mund gelegt sind, bzw. einen Herrscher selbst zum Autor haben sollen. Denn alle anderen integrierten Fürstenspiegel, die in der Tabelle aufgelistet sind, wurden aus der engeren oder entfernteren Umgebung des byzantinischen Herrschers, also aus der Menge seiner Untertanen direkt oder indirekt an ihn oder einen auswärtigen Herrscher gerichtet.

Hiervon zeichnen sich wiederum die beiden nächsten Texte, denen wir uns zuwenden wollen, Nr. 5 und Nr. 7 der Tabelle, in doppelter Hinsicht durch bemerkenswerte gemeinsame Merkmale aus: Sie entstammen beide der Feder äußerst bekannter Patriarchen – Nr. 5 der des Photios und Nr. 7 der des Nikolaos I. Mystikos –, und sind jeweils in Briefen enthalten, die nicht etwa an den byzantinischen Kaiser, sondern an auswärtige Herrscher gerichtet worden sind.

Inhaltlich freilich weisen beide Schreiben erhebliche Unterschiede auf, was sich schon beim jeweiligen Adressaten und Anlaß des Schreibens erahnen läßt, handelt es sich doch im Fall des Photios um sein erstes, um 865 abgefaßtes Schreiben an den gerade zum Christentum bekehrten Fürsten Boris/Michael von Bulgarien (852–889)[35], während wir es bei Nikolaos Mystikos mit einem Brief an den Kalifen von Bagdad, al-Muqtadir (912–932), zu tun haben, an den sich der Patriarch 913/914 wegen der Freilassung verschleppter zypriotisch-byzantinischer Christen gewandt hatte[36].

[34] Hierbei handelt es sich erstens um die kurze, unten 23 noch näher behandelte Ansprache Romanos' I. Lakapenos an Simeon von Bulgarien und zweitens um den in der zyprischen Chronik des Leontios Machairas (15. Jh.) überlieferten (mit Sicherheit aber zur Erklärung der fränkischen Feudalisierung des Landes unter den Lusignan fingierten) Brief des ägyptischen Sultans an Guy de Lusignan († 1194). Das knappe Schreiben soll die Antwort gewesen sein auf eine entsprechende Anfrage Guys „πῶς νὰ μπορήσῃ ν' ἀφεντεύσῃ τὸν λαόν", s. Leontios Machairas I 25 (Bd. 1, 22 Dawkins, mit engl. Übers.). Vgl. dazu G. Hill, A History of Cyprus, II: The Frankish Period 1192–1432. Cambridge 1972, 38 Anm. 4 und 39.

[35] Photios, Epistulae et Amphilochia I 1 (2–39 Laourdas/Westerink); Regest: Grumel Nr. 478, vgl. auch die Einleitung zur Edition (1f.). Weitere Nachweise unten. – Photios hat später noch zwei weitere, wesentlich kürzere Briefe an Boris/Michael geschrieben, Nr. 271 und 286 der neuen Edition.

[36] Nikolaos Mystikos, Letters 1 (2–12 Jenkins/Westerink); Regest: Grumel Nr. 646, vgl. auch die Zusammenfassung im Anhang zur Edition (ebenda 525f.). Weitere Nachweise unten.

Betrachten wir nun zuerst das Schreiben des Photios noch etwas genauer, wobei gleich betont sei, daß es angesichts seines beträchtlichen Umfangs nicht darum gehen kann, das Schreiben an dieser Stelle im ganzen oder auch nur hinsichtlich seines integrierten Fürstenspiegels eingehend und umfassend zu untersuchen[36a]; lediglich einige im Zusammenhang unseres Themas wichtige Punkte sollen hervorgehoben werden.

Photios hat sein Schreiben in zwei große Abschnitte unterteilt: Der erste Abschnitt bietet mit der Wiedergabe des christlichen Glaubensbekenntnisses, mit einem Überblick über die Geschichte sowie die Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzilien und mit der Erläuterung wesentlicher Regeln christlicher Lebensführung eine konzentrierte Einführung in die Grundzüge des orthodoxen Christentums, die ein jeder Mensch unabhängig von seiner Stellung zu beachten und zu befolgen habe[37].

Im Anschluß daran geht der Patriarch mit dem deutlichen Hinweis an Boris/Michael, er wolle ihm gegenüber jetzt das ansprechen, „was eher auf die Herrschererziehung abzielt und für deine Majestät zu beachten dienlicher ist und woraus dir auch über andere Dinge sehr viel Einsicht zuteil wird", zum zweiten Abschnitt, dem Fürstenspiegel, über[38].

Letzterer setzt sich aus rund neunzig in lediglich assoziativer, eher unsystematischer Manier aneinandergereihten Maximen und Ratschlägen zusammen. Ganz wie der Fürstenspiegel des Agapetos oder der des Basileios I., zu dem er auch sonst engere Bezüge aufweist, steht er somit in der gnomologischen Tradition[39].

[36a] Diesbezüglich grundlegend I. Dujčev, Au lendemain de la conversion du peuple bulgare. L'épître de Photios. Erstdruck 1951, Neudruck in: ders., Medioevo bizantino-slavo, Bd. 1. Rom 1965, 107–123 (u. 548); zuletzt hierzu V. Gjuzelev, Carigradskijat Fotijev model na christijaniziran vladetel – bivš ezičnik. *Die slaw. Sprachen* 9 (1985) 19–31, mit weiteren Nachweisen.

[37] Photios, Epistulae et Amphilochia I 1 (2, 1–21, 622 Laourdas/Westerink).

[38] Ebenda (21, 622–624) die Überleitung: „ἃ δὲ μᾶλλον πρὸς τὴν τῶν ἀρχόντων ὁρᾷ παιδαγωγίαν καὶ τῇ σῇ φυλάττειν ἐπιτηδειότερα ἐξουσίᾳ καὶ ἐξ ὧν ἔσται σοι καὶ περὶ τῶν ἄλλων πλείστη ἐμπειρία, ἐκεῖνά σοι νῦν εἰρήσεται·" – Was hier ansonsten gesagt wird, ist evident und dementsprechend längst bemerkt worden, vgl. schon die Hinweise in der Ausgabe Φωτίου ... ἐπιστολαί, ed. I. Balettas, London 1864 (ND Hildesheim/New York 1978), 200f.; in jüngerer Zeit hatte besonders Dujčev, Au lendemain 110 den Fürstenspiegelcharakter des Briefes unterstrichen und belegt. Vgl. auch die Hinweise in Anm. 7.

[39] Vgl. Hunger, Hochsprachl. Lit. I 158–161 zur Gruppe der gnomologisch strukturierten Fürstenspiegel. Das meiste, was Hunger dort 160f. zur Charakterisierung des Fürstenspiegels des Basileios I. (vgl. zu ihm auch unten den Anhang), anführt, trifft durchaus auch auf den integrierten Fürstenspiegel des Photios zu.

Inhaltlich wurzelt er großenteils im Fundus der isokratischen und pseudo-isokratischen Fürstenspiegel, zum Teil aber auch im christlichen Gedankengut, was aus einigen Bibelstellen und auch aus bestimmten längeren Abschnitten ersichtlich wird. Hierzu gehören einerseits die an den Beginn des Fürstenspiegels gestellten Partien über die Bedeutung und die Nützlichkeit des Gebets sowie die Aufforderung zum Kirchenbau und zur Unterstützung der Priester[40], andererseits vor allem die mit wiederholten Mahnungen vor einem exzessiven Umgang mit Frauen verbundenen Ausführungen über die Vorzüge der Monogamie gegenüber der Polygamie oder auch das in diesem Zusammenhang ausgesprochene Lob der völligen Askese[41]. Photios läßt sein Schreiben, das in bezug auf seine Quellen und Vorlagen noch intensiverer Untersuchung bedürfte[42], rhetorisch gekonnt mit einer den Tenor des Fürstenspiegels resümierenden Kaskade von Regeln und Ermahnungen ausklingen[43].

So kann kein Zweifel bestehen, daß es sich hier um einen vollgültigen (integrierten) Fürstenspiegel handelt, der im Hinblick auf seinen missionarischen Anlaß einen überdurchschnittlich starken christlichen Akzent aufweist, ohne darüber herkömmliche Topoi der antiken und der früheren byzantinischen Fürstenspiegel zu vernachlässigen.

Bezüglich der z. T. großen Nähe des Photios-Textes zu dem Fürstenspiegel Basileios' I. – Emminger, Studien 48f. sagt zu diesem Punkt leider gar nichts – vgl. unten Anm. 42, außerdem Dujčev, Au lendemain 111 und die Hinweise in der oben Anm. 35 angeführten Einleitung zur Edition: dies alles aber eben nur „Hinweise".

[40] Photios, Epistulae et Amphilochia I 1 (22, 646–662 Laourdas/Westerink).

[41] Ebenda (34, 1043–1067). Hier handelt es sich aber nach Dujčev, Au lendemain 112, um ein Amalgam antiker und christlicher Vorstellungen.

[42] Diesbezüglich wichtig sind natürlich die Quellen- bzw. Testimonienangaben im Apparat der neuen Ausgabe und in den Anmerkungen zur englischen Übersetzung des Briefes von Despina Stratoudaki White/J. F. Berrigan, The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios to Khan Boris of Bulgaria. Brookline Mass. 1982, hier 39–79 (Text d. Briefes, Fürstenspiegel-Teil: ab 58) und 82–91 (Anmerkungen zum Fürstenspiegel). Sie weichen teilweise voneinander ab und ergänzen sich gegenseitig. Beide vermerken die Bezüge zum Fürstenspiegel Basileios' I. Bevor man jedoch all die Partien (insbesondere aus dem Abschnitt, der auf die in Anm. 40 genannten Ratschläge folgt), für die keine Quellen ausgewiesen wurden, vorbehaltlos Photios zuschreibt, müßte die Quellensuche wohl noch intensiviert und z. B. auf den Bereich der Florilegien und Gnomologien und andere inhaltlich einschlägige Quellen ausgedehnt werden, etwa nach dem Muster der Arbeiten von Frohne, Agapetus, und G. Danezis, Spaneas: Vorlage, Quellen, Versionen (*MBM* 31). München 1987 (vgl. hier bes. 32–41 und 119–137). Zugleich hiermit wäre zu prüfen, ob die schon ausgewiesenen Quellen nicht eventuell sekundärer Vermittlung entstammen.

[43] Photios, Epistulae et Amphilochia I 1 (38, 1180–39, 1208 Laourdas/Westerink).

Obwohl diese Besonderheit gerade in vergleichenden Arbeiten betont zu werden verdient hätte, ist sie doch bislang noch nicht gebührend gewürdigt worden[44].

Hinsichtlich der unmittelbaren Wirkung des Photios-Briefes läßt sich mangels konkreter Nachrichten nicht mehr sagen, als daß er wahrscheinlich wegen seines hohen Abstraktionsgrades und seiner auf Allgemeingültigkeit abzielenden Formulierung kaum geeignet war, speziellen Anliegen des Fürsten zur Klärung zu verhelfen. Jedenfalls hat sich Boris/Michael nicht viel später mit gezielten Fragen an Papst Nikolaus I. gewandt und auch sehr konkrete Antworten erhalten, die bekannten „Responsa ad consulta Bulgarorum"[45].

Aus der literarischen Wirkungsgeschichte und der Überlieferungsgeschichte des von Photios abgesandten Schreibens ist aber immerhin soviel ablesbar, daß dann spätere Generationen diesem Text, und zwar besonders dem Fürstenspiegelteil, kein geringes Interesse entgegenbrachten. Denn einerseits fanden zahlreiche Sentenzen aus ihm Eingang in das als „Excerpta Parisina" bezeichnete mittelbyzantinische Florilegium (und von hier aus wiederum in das paränetische Gedicht „Spaneas")[46]; andererseits ist das Schreiben, sieht man von all den Handschriften ab, in denen es gemeinsam mit anderen Werken des Photios oder als Einzelstück vollständig überliefert ist[47], auch in mehreren Handschriften des 12.–19. Jahrhunderts als Einzelstück mit einem fast ausschließlich aus dem Fürstenspiegel-Teil bestehenden Text enthalten[48]: Da man hier die seltene Entwicklung eines integrierten zu einem selbständigen Fürstenspiegel beobachten kann, liefert also die Literatur selber auf exemplarische Weise einen klaren Beweis für die geringe Bedeutung des eingangs diskutierten Kriteriums der Selbständigkeit bei der Zuordnung eines Textes zur Gattung der Fürstenspiegel! Diese Erkenntnis ist für unsere Fragestellung sicherlich wichtiger als irgendwelche näheren Aufschlüsse über die Reaktion Boris'/Michaels auf den Brief des Photios.

[44] So betont Barker, Social thought 112 lediglich die klassisch-traditionelle Orientierung dieses Fürstenspiegels und bringt in seiner Textauswahl (112–116) nichts von den spezifisch christlich akzentuierten Partien. Eberhardt, Via regia, stellt zu Beginn seines Abschnitts „Vom Ausgang der Antike bis zur Karolingerzeit" (296–311) apodiktisch fest: „Verglichen mit Byzanz ist das Bild im lateinischen Westen um einiges differenzierter" (296), verweist dann zur Begründung auf einige unbestritten richtige Fakten und kommt schließlich auf die besondere Rolle zu sprechen, die den „geistlichen Mahnschreiben an germanische Könige" bei dem mittelalterlichen Neuanfang, den die Gattung der Fürstenspiegel nehmen mußte, zufiel (298). Unter diesen Schreiben hebt er besonders solche hervor, „die, anläßlich der Bekehrung ihrer Adressaten zum Christentum bzw. katholischen Bekenntnis entstanden, sofort Ermahnungen zur entsprechenden Herrschaftsausübung mit ‚anbringen' " (299). Daß Photios auf perfekte Weise genau das Gleiche getan hat, ist Eberhardt leider nicht bewußt geworden, weil er das Schreiben des Patriarchen offenbar nur oberflächlich zur Kenntnis genommen hat, wie aus 293 Anm. 71 ersichtlich. Letzteres gilt auch für Blum, Fürstenspiegel 30–58, der nirgends auf dieses Werk des Photios explizit eingeht; er scheint es, der bloßen Erwähnung des Namen Photios (58) nach zu urteilen, zu den Schriften zu zählen, die „dann und wann auch fürstenspiegelähnliche Elemente" (57) enthalten.

[45] Vgl. hierzu und zum Vergleich des Photios-Briefes mit den Responsa des Papstes wie auch zum historischen Hintergrund Dujčev, Au lendemain 116–123, ders., Die Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte, Erstdruck 1949, Neudruck in: ders., Medioevo I 125–148, V. Gjuzelev, The Adoption of Christianity in Bulgaria. Sofia 1976, 29f. und 34–40, L. Heiser, Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nicolaus I. (858–867) – ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel, Diss. Münster 1978, H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980, 104f. und V. Gjuzelev, s. v. Boris, in: *Kirilometodievska enciklopedija* 1 (1985) 222–233, hier 225ff.

Verglichen mit dem des Photios, fällt der Fürstenspiegel, den Nikolaos Mystikos in seinen oben erwähnten Brief integriert hat, wesentlich knapper aus. Der Patriarch, der damals – um 913/914 – auch den Vorsitz im Regentschaftsrat für den noch unmündigen Konstantin VII. führte, wollte mit seinem Schreiben die Bemühungen des Bischofs Demetrianos von Chytroi auf Zypern unterstützen, der beim Kalifen in persönlicher Mission die Rückführung verschleppter Landsleute zu erreichen suchte. Sie waren Opfer eines Angriffs gewesen, den der arabische Flottenbefehlshaber Damyāna von Tarsos gegen Gebiete der christlichen Bevölkerung Zyperns im Jahre 911 unternommen hatte. Es handelte sich hierbei um eine Reaktion der Araber auf die im Jahre 910 vorausgegangenen Angriffe des byzantinischen Admirals Himerios gegen die Muslime auf Zypern und gegen Stützpunkte in Syrien.

Da Zypern bekanntlich zwischen 688 und 965 ein arabisch-byzantinisches Kondominium bildete und demzufolge ein halbautonomes, neutralisiertes und entmilitarisiertes Gebiet war, wo sich allenfalls vorübergehend Flotteneinheiten beider Seiten aufhalten durften, konnten solche Konflikt-

[46] Ausführlich hierzu: Danezis, Spaneas 33–90.

[47] Siehe die Praefatio zur Edition: Photios, Epistualae et Amphilochia I (VI–VIII und XIV [hier Sigle A und E] Laourdas/Westerink). Zur Überlieferung und Rezeption der mittelalterlichen slavischen Übersetzung des Briefes, insbesondere auch bei den Russen, vgl. Gjuzelev, Carigradskijat model 21 mit weiteren Nachweisen; vgl. ebenda sowie auch bei Φωτίου ... ἐπιστολαί, ed. I. Balettas 201 zur Rezeption im (früh)neuzeitlichen Westeuropa u. a. mit dem Hinweis, daß eine französische Übersetzung des Briefes im Jahre 1718 als *Fürstenspiegel* für Louis XV durch einen Theatinermönch publiziert wurde.

[48] Siehe wiederum die Praefatio zur Edition, ebenda (XV Laourdas/Westerink).

situationen, wie sie nun entstanden waren, verbindlich nur in direkten Verhandlungen zwischen den Spitzen der beiden „Großmächte" entschärft werden. Diese Gesamtlage wie auch manche Einzelheit der damaligen Vorgänge um und auf Zypern dokumentiert der hier herangezogene Brief mit bemerkenswerter Klarheit[49].

Der Patriarch eröffnet ihn mit dem feierlichen Hinweis auf die alles bestimmende Autorität Gottes, spricht dann von der besonderen Machtstellung der Byzantiner und Araber, denen die übrigen irdischen Mächte untergeordnet seien – ein Zustand, der ständige Konsultationen erfordere –, und bringt geschickterweise, ehe er den Blick des Adressaten auf sein Anliegen lenkt, noch folgende Belehrung an:

> „(...): Es gibt vieles, worin zu glänzen sich der zur Herrschaft Erkorene mit Recht bemühen wird, falls er es nicht vorgezogen hat, unter Beweis zu stellen, er sei der Herrschaft unwürdig, und lieber zum Haß und zur Gewalttätigkeit anstachelt und ermuntert, statt für die Untertanen beispielhaft ein auf Tugend gerichtetes Leben zu verkörpern und ihnen süße Bewunderung seiner eigenen Herrschaft und Sehnsucht nach ihr zu gewähren. Sozusagen die Spitze der Tugend des Herrschers der von ihm vollbrachten Leistungen ist aber die Gerechtigkeit: hierdurch umgibt er sich mit Stärke, führt die Menge seiner Untertanen ein sicheres Leben und richtet sich der Feind nicht leicht zum Widerstand ein. Denn alles andere vom herrscherlichen Leben, was auf Tugend abzielt, schmückt zwar jenen und ziert ihn wie Blumen, seinen Untertanen indes bringt dies nicht viel ein, sofern sie nicht den guten Vorsatz haben, der Tugend des Herrschers nachzueifern und sie zu imitieren. Gerechtigkeit aber erweist, da sie ein gemeinschaftliches Heil ist, den Herrscher als in besonderem Maße zur Herrschaft geeignet und sorgt zugleich für die Sicherheit derjenigen, die seiner Herrschaft unterstellt sind."[50]

[49] Grundlegend hierzu: R. J. H. JENKINS, The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad. Erstdr. 1949, ND in: DERS., Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries. London 1970, Nr. XVI, 267–275, und DERS., Cyprus between Byzantium and Islam, a. d. 688–965. Erstdr. 1953, ND ebenda, Nr. XXII, 1006–1014. Vgl. ferner: E. EICKHOFF, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Berlin 1966, 260–264, A. A. VASILIEV (und M. CANARD), Byzance et les Arabes II 1: Les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne, première période: de 867 à 959. Brüssel 1968, 57, 211–216, 229, 403–409 (hier franz. Übers. des Briefes) und 409f. sowie R. BROWNING, Byzantium and Islam in Cyprus in the Early Middle Ages. 'Επετηρίς τοῦ Κέντρου 'Επιστημονικῶν 'Ερευνῶν 9 (Leukosia 1977–1979) 101–116, bes. 111 und C. MANGO, Chypre, carrefour du monde byzantin. Erstdr. 1976, ND in: DERS., Byzantium and its Image. London 1984, Nr. XVII, 3–13, hier 4.

[50] Nikolaos Mystikos, Letters 1 (4, 29–43 JENKINS/WESTERINK; mit synoptischer englischer Übersetzung): „('Αλλὰ πρό γε τῆς τῶν πραγμάτων ἐξηγήσεως ἐκεῖνό φαμεν, ὡς) πολλὰ μέν ἐστιν οἷς ὁ εἰς ἀρχὴν καταστὰς δίκαιος ἂν εἴη σπουδὴν ποιεῖσθαι τοῦ διαπρέπειν, εἴ γε μὴ τοῦ ἀναξίῳ τῆς ἀρχῆς εἶναι [τοῦ] ἔλεγχον διδόναι τούτῳ προκέκριται, καὶ ἀντὶ τοῦ παράδειγμα βίου πρὸς ἀρετὴν ὁρῶντος γίνεσθαι τοῖς ἀρχομένοις καὶ θαῦμα γλυκὺ τῆς οἰκείας ἀρχῆς καὶ πόθον παρέχειν αὐτοῖς, πρὸς μῖσος μᾶλλον καὶ ὕβριν διερεθίζει καὶ προκαλεῖται. Τὸ δὲ οἷον κορυφὴ τῆς τοῦ ἄρχοντος ἀρετῆς καὶ τὸ κεφάλαιον τῶν κατορθωμάτων | δικαιοσύνη ἐστί, δι' οὗ αὐτός τε ἰσχὺν περιβάλλεται καὶ τὸ ὑποχείριον ἀσφαλῶς πολιτεύεται καὶ τὸ πολέμιον εἰς ἀντίστασιν οὐ ῥᾳδίως καθίσταται. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς τοῦ ἄρχοντος ζωῆς πρὸς ἀρετὴν ἀποβλέποντα ἐκεῖνον μὲν κοσμεῖ καὶ ὥσπερ ἄνθη τινὰ ἐξωραΐζει, πρὸς δὲ τὸ ὑπήκοον, εἰ μὴ προαίρεσίς ἐστιν αὐτοῖς ἀγαθὴ ζηλοῦν καὶ ἀπομιμεῖσθαι τὴν τοῦ ἄρχοντος ἀρετήν, οὐ μέγα τι συμβάλλεται· δικαιοσύνη δὲ κοινή τις οὖσα σωτηρία τόν τε ἄρχοντα δείκνυσιν ἀρχικώτερον καὶ τοῖς ὑπὸ τὴν ἐκείνου τεταγμένοις ἀρχὴν τὸ ἀσφαλὲς προμηθεύεται."

Meines Erachtens haben wir hier einen gleichsam gerafften Fürstenspiegel vor uns. Zwar hat der Patriarch zweifellos ganz bewußt den Hauptakzent auf die Gerechtigkeit gelegt, da sich diese Kardinaltugend so, wie ihre Bedeutung und Funktion dargelegt wurde, am besten dafür eignen mußte, den Kalifen in der gewünschten Weise für das Schicksal der Verschleppten zu interessieren – handelte es sich doch dem Status der Insel nach um gemeinsame Untertanen beider Seiten, also auch um seine eigenen.

Aber gleichzeitig läßt der kurze Text, in dem natürlich mit Rücksicht auf den muslimischen Adressaten spezifisch christliches Gedankengut fehlt, auch erkennen, daß ein Herrscher noch über zusätzliche, als bekannt vorausgesetzte Tugenden, oder besser: Qualitäten, verfügen sollte, um als optimaler Herrscher gelten zu können.

Insofern halte ich es für durchaus gerechtfertigt, den Text trotz seiner starken Betonung der Gerechtigkeit als Fürstenspiegel anzusehen.

Nebenbei sei erwähnt, daß sich Nikolaos Mystikos auch an anderen Stellen seiner Korrespondenz – so insbesondere im Briefwechsel mit dem bulgarischen Zaren Simeon – in auffallender Weise einzelner Gedankengänge aus dem Arsenal der Fürstenspiegel bedient, doch ist keine dieser Passagen in vergleichbarer Weise zu einem Fürstenspiegel gediehen, wie diejenige in dem Brief an den Kalifen.

Wenn wir uns jetzt, der Liste folgend, den Fürstenspiegel des Kekaumenos (Nr. 8) vornehmen, so wird wohl mancher Leser überrascht sein, ihn unter den integrierten Fürstenspiegeln subsumiert zu sehen. Die Ansicht nämlich, es handle sich bei diesem Text um ein zweites, eigenständiges Werk des Kekaumenos neben seinem Hauptwerk, dem sogenannten Strategikon, ist nach wie vor weit verbreitet[51]. Sie wird aber nur scheinbar gestützt von

[51] In Kenntnis der Kekaumenos-Ausgabe von G. G. LITAVRIN von 1972 halten hieran fest: EBERHARDT, Via regia 294 (mit dem in Anm. 73 u. a. gegebenen Hinweis: „Aus inhaltlichen Gründen sind hier allerdings die an sich vorhergehenden und noch zum ‚Strategikon' gehörenden Lehren für einen Toparchen erst danach abgedruckt, so daß die selbständige Stellung der Rede an den Kaiser nicht unmittelbar sichtbar wird."), HUNGER, Hochsprachl. Lit. I 162, BLUM, Fürstenspiegel 42 und W. BUCHWALD, A. HOHLWEG, O. PRINZ, Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. München[3] 1982, 439f. – Demgegenüber sprechen von einem zusammenhängenden Werk (implizit) J. KARAYANNOPULOS/G. WEISS, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Wiesbaden 1982, 424 Nr. 372 und (explizit) KAZHDAN/CONSTABLE, People (s. oben Anm. 33) 26 und 181 Anm. 15.

der Anordnung des Fürstenspiegel-Textes in der bislang einzigen Handschrift mit dem (Gesamt-)Werk des Kekaumenos, dem Cod. Mosquensis Bibl. Synod. (nunc Mus. Hist.) 436 (olim 298), 14./15. Jh. (das ist eben jene Handschrift, die unter anderem auch den Syntipas mit seinem integrierten Fürstenspiegel enthält, wie oben bereits angedeutet wurde)[52]. Denn höchstwahrscheinlich ist die ursprüngliche Abfolge des Textes im Laufe seiner Überlieferungsgeschichte durcheinandergeraten.

Indiz hierfür sind vor allem folgende drei Punkte:

a) der eine Lücke von 25 Textabschnitten markierende Sprung von Nr. 192 auf Nr. 218 in der von einem Redaktor stammenden Numerierung (wie auch Lemmatisierung) der Textabschnitte, und zwar bei dem Übergang vom sog. Strategikon zu den Ratschlägen an einen Toparchen;
b) die auffällige Tatsache, daß die Ratschläge an den Kaiser, d. h. der Fürstenspiegel, durch ihre Numerierung (Nr. 235–259) ebenfalls genau aus 25 Textabschnitten bestehen; und
c) schließlich der Umstand, daß in der Handschrift zwischen den Ratschlägen an den Toparchen und dem Fürstenspiegel, also in den Abschnitten Nr. 228–234, nur mehr die wenigen Textfragmente stehen, die Kekaumenos nicht zum Verfasser haben[53].

Aus diesem Befund hat daher G. G. Litavrin – wie auch schon zuvor P. Lemerle – den überzeugenden und bisher nicht widerlegten Schluß gezogen, daß der Fürstenspiegel an dem Platz stehen müsse[54], wo man ihn in seiner Neuausgabe auch vorfindet: *hinter* dem Hauptteil des Werkes (oben als sog. Strategikon bezeichnet), der sich nach Litavrin aus den vier größeren Sinnabschnitten (1) Ratschläge für den amtlichen Dienst, (2) Strategikon, (3) Regelung des häuslichen Lebens und (4) Ratschläge zum Verhalten bei einem Aufstand gegen den Kaiser zusammensetzt, und *vor* den Ratschlä-

[52] Vgl. zur Handschrift und ihrem Inhalt Kekaumenos, Sovety i rasskazy 11–15 (Litavrin); s. auch Beck, Volksliteratur 47.

[53] Vgl. hierzu insgesamt den Abdruck der Abschnitts-Nummern und -Überschriften zum Textteil in Beilage 1 zur Edition, Kekaumenos, Sovety i rasskazy 648–668, hier 664 und 666f. (Litavrin), ferner Beilage 5 mit den fremden Exzerpten, ebenda 678–684.

[54] Vgl. P. Lemerle, Prolégomènes à une édition critique et commentée des „Conseils et Récits" de Kékauménos. *Acad. Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et polit., Mémoires*, 54, 1 (1960) 16ff. und die entsprechenden Darlegungen in der Einleitung zu Kekaumenos, Sovety i rasskazy 15–32, besonders 28f., und 106 (Litavrin). Siehe auch den Hinweis auf die Umstellung des Fürstenspiegels in der ausführlichen Rezension zur Neuedition Litavrins von F. Tinnefeld, Βυζαντινά 6 (1974) 438–451, hier 440. – Die oben zitierte Bemerkung Eberhardts (s. Anm. 51), die Umstellung sei aus „inhaltlichen Gründen" erfolgt, trifft somit nur bedingt zu.

gen an einen Toparchen[55]. Demnach bildet der Fürstenspiegel sowohl eine Einheit mit den übrigen Teilen des größtenteils in den Jahren 1075–1078 verfaßten Werkes[56], in welches er sich, wie man sieht, sachlich gut einpaßt, als auch für sich genommen einen geschlossenen Abschnitt; es handelt sich, mit anderen Worten, eindeutig um einen integrierten Fürstenspiegel.

In formaler Hinsicht haben wir es bei ihm erstmals – der Fürstenspiegel des Nikolaos Mystikos kann wegen seiner Kürze diesbezüglich nur bedingt als Vorläufer gelten – mit einem Text aus jener Gruppe zu tun, die anders als die gnomologisch strukturierten Fürstenspiegel „in zusammenhängender Darstellung stilisiert wurden"[57].

Auf seinen Inhalt, der in sonst ungekanntem Ausmaß die (aktuelle) byzantinische Realität reflektiert, brauchen wir kaum näher einzugehen, da er – wie das ganze Werk des Kekaumenos – dank der 1956 erstmals erschienenen deutschen Übersetzung aus der Feder H.-G. Becks auch über den engeren Kreis der Byzantinisten hinaus hinlänglich bekannt sein dürfte[58].

Von Interesse erscheint lediglich die Frage, was sich aus der Einbindung des Fürstenspiegels in das übrige Werk des Kekaumenos im Hinblick auf seinen Zweck und seinen Adressaten ergibt.

Obwohl absolut sichere Aussagen in diesem Zusammenhang nicht möglich sind, läßt sich vielleicht soviel sagen:

Wenn sich die übrigen Teile des Werkes, wie man aufgrund entsprechender Hinweise im Text vermutet hat, an die Kinder oder darüberhinaus an die engere und weitere Familie des Kekaumenos, eines in der Provinz (Thessalien?) beheimateten Generals (?), mit dem Zweck gerichtet haben, sie auf die mögliche Übernahme der zahlreichen von ihm behandelten Ämter und Aufgaben vorzubereiten[59], dann müßte dies analog auch für den Fürstenspiegel gelten. Folglich dürfte Kekaumenos bei der Integration des

[55] Kekaumenos, Sovety i rasskazy V, § 77–88 (274–299, Litavrin, mit synopt. russ. Übersetzung).

[56] Vgl. ebenda 106–109.

[57] Hunger, Hochsprachl. Lit. I 158f.

[58] H.-G. Beck, Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos, übersetzt, eingeleitet und erklärt. Graz, Wien, Köln ²1964. – Vgl. zum Inhalt des Werks zusätzlich zu der in Anm. 51 genannten Lit.: I. Ševčenko, Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period, Erstdr. 1979/1980, ND in: Ders., Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London 1982, Nr. VI, 712–730, A. Kazhdan, The Aristocracy and the Imperial Ideal, in: The Byzantine Aristocracy IX to XII Century, ed. M. Angold. Oxford 1984, 43–57, hier 49, und Simon, Princeps (wie oben Anm. 1) 482f.

[59] Vgl. Lemerle, Prolégomènes 18f. und Kekaumenos, Sovety i rasskazy 105f. (Litavrin).

Fürstenspiegels in sein „Vademecum des byzantinischen Aristokraten" von der gar nicht so abwegigen Überlegung ausgegangen sein, daß seinen Lesern eben auch einmal die Kaiserwürde selbst zufallen könnte.

Dementsprechend bemerkt er auch einleitend im Text des Fürstenspiegels, er richte ihn πρὸς τοὺς μετέπειτα εὐσεβεῖς καὶ φιλοχρίστους ἡμῶν βασιλεῖς[60]. Da aber der ganze weitere Text des Fürstenspiegels so abgefaßt ist, als wende sich Kekaumenos an den gerade regierenden Kaiser, ist zu vermuten, daß er hier das Konzept eines ursprünglich Michael VII. zugedachten Fürstenspiegels verwendet hat[61]. Daher bildet die angeführte Bemerkung vermutlich einen Zusatz, der bei der Integration dieses Fürstenspiegel-Konzepts in den übrigen Text notwendig wurde.

Eine wirkliche Parallele zum Fürstenspiegel des Kekaumenos gibt es in der byzantinischen Literatur nicht. Reduziert man aber die Vergleichsbasis auf den Aspekt, daß hier ein Exponent der Provinz seine Vorstellungen über das Verhalten des Kaisers formuliert, so ließe sich doch auf den integrierten Fürstenspiegel in Buch IV – mithin im romanhaften Teil – des Digenes Akritas (Tabelle: Nr. 12) verweisen.

Als Digenes bei seiner Begegnung mit dem Kaiser am Euphrat aufgefordert wurde, einen Wunsch ganz frei zu äußern, entgegnete er zunächst, er gebe sich mit seiner freundschaftlichen Liebe zufrieden, der Kaiser brauche seine Gelder ja dringend für das Heer. Er benützt dann die Gelegenheit, um in Form einer Bitte folgenden Fürstenspiegel an den Herrscher zu richten:

> „(...) die Untertanen zu lieben, die Armen zu bemitleiden, die ungerecht Behandelten und Bedrückten zu beschirmen, denen, die wider Willen Untaten begehen, Verzeihung zu gewähren, Verleumdungen nicht zu trauen, Unrecht nicht zu akzeptieren, Häretiker zu verjagen, Orthodoxe zu stärken: Denn dieses, Herr, sind die Waffen der Gerechtigkeit, mit denen du alle Feinde überwältigen kannst; zu herrschen und Kaiser zu sein, ist nämlich nicht eine Sache der Macht, sondern nur Gottes Geschenk und das der Rechten des Höchsten."

Danach kündigt Digenes dem Kaiser an, er wolle ihm den bisher bezahlten Tribut an die Seldschuken wiederverschaffen, mit oder gegen ihren Willen: der Kaiser, hocherfreut, verleiht dem Digenes die Patrikios-Würde und – per Chrysobull – die Herrschaft über die Grenzbezirke[62].

[60] Kekaumenos, Sovety i rasskazy 274, 7–9 (LITAVRIN).

[61] Vgl. hierzu auch die etwas abweichenden Überlegungen von LITAVRIN, ebenda 106.

[62] „(ἀξιῶ καὶ ἀντιβολῶ τῆς σῆς δόξης τὸ κράτος) | ἀγαπᾶν τὸ ὑπήκοον, ἐλεεῖν πενομένους |, τοὺς ἀδικοῦντας ῥύεσθαι καὶ καταπονουμένους |, τοῖς παρὰ γνώμην παίουσι συγχώρησιν παρέχειν |, μὴ προσέχειν διαβολαῖς, ἄδικον μὴ λαμβάνειν |, αἱρετικοὺς ἀποσοβεῖν, ὀρθοδόξους κρατύνειν |. Ταῦτα γάρ, δέσποτα, εἰσὶν ὅπλα δικαιοσύνης |, μεθ' ὧν δυνήσῃ τῶν ἐχθρῶν πάντων περιγενέσθαι |· οὐ γὰρ ἔστι δυνάμεως κρατεῖν καὶ βασιλεύειν |, Θεοῦ μόνον τὸ δώρημα καὶ δεξιᾶς ὑψίστου·", s. Digenes Akrites, IV 1005–1053/Zitat: *1033–1041* (134–138/*136* MAVROGORDATO, mit synopt. engl. Übers.) oder Digenes Akrites, G IV 1955–2000 (230, 232 u. 234 TRAPP), mit der hier herangezogenen Grottaferrata-Version. Für die anderen Versionen, wo der Fürstenspiegel-Charakter nicht ganz so ausgeprägt ist, s. ebenda (TRAPP) Z V 2335–2370, bes. 2350–2355 (231, 233 u. 235). – Zum Platz der Kaiserszene im Gesamt-Digenes und zu ihrer Interpretation vgl. BECK, Volksliteratur 79–82 und 94f., Digenes Akrites, S. 58–62 (TRAPP), A. PERTUSI, Tra storia e leggenda: Akritai e Ghâzi sulla frontiera orientale di Bisanzio, in: Actes du XIVème Congr. Intern. Et. Byz., ed. M. BERZA et E. STANESCU, I. Bukarest 1974, 237–283, hier 263–269 (mit weiteren Nachweisen), ŠEVČENKO, Constantinople 732ff. und H.-G. BECK, Das byzantinische Jahrtausend. München 1978, 85. – Vgl. auch Anm. 7 und Anm. 63.

Der Situation entsprechend, daß hier ein selbstbewußter Untertan des Kaisers Gelegenheit zur freien Rede gegenüber letzterem erhielt, konzentriert sich der Dichter in seinem konzis, aber schablonenhaft formulierten Fürstenspiegel auf die für einen Untertan essentiellen Punkte der Fürsorge und allseitigen Gerechtigkeit und erinnert den Kaiser an seine Abhängigkeit von Gott – dies alles sind gängige Bestandteile von Fürstenspiegeln. Ungewöhnlich, aber als Reflex auf die Entwicklung der byzantinischen Gesellschaft zu orthodoxer Homogenität hin nicht überraschend, ist der Orthodoxen-Häretiker-Passus. Von irgendwelchen Spannungen zwischen Provinz und Zentrale ist nichts zu verspüren, Digenes bringt nicht, wie Kekaumenos, spezielle Anliegen vor, sondern beschränkt sich auf Standard-Formulierungen: daher wirkt der ganze Passus allzu harmonisierend und blaß.

Die Erklärung hierfür ist wohl darin zu suchen, daß die ganze Szene der Begegnung mit dem Kaiser Bestandteil des ab Buch IV einsetzenden Digenes-Romans ist. Dieser jedoch wurde höchstwahrscheinlich, wie N. Oikonomides überzeugend dargelegt hat, von einem hauptstädtisch-höfischen Dichter des 12. Jh. verfaßt, der allenfalls über vage Kenntnisse des Handlungsmilieus verfügt und sein Sujet in verklärender Rückschau bearbeitet hat[63]. Damit ist also die oben postulierte Gemeinsamkeit zwischen den Fürstenspiegeln von Kekaumenos und Digenes hinsichtlich des provinzgebundenen Standorts ihrer „Sprecher" nur noch vordergründig gegeben.

Müssen wir aber deswegen die Schilderung der Begegnungsszene, insbesondere die Stilisierung der Rede des Digenes zu einem Fürstenspiegel, für völlig realitätsfern halten? Nicht ohne weiteres: Es sei daran erinnert, daß noch Io. Skylitzes im Rahmen seiner Beschreibung der denkwürdigen Begegnung zwischen Zar Simeon von Bulgarien und Kaiser Romanos I. im Jahre 924 auch eine kurze Ansprache des Kaisers überliefert, in der er seiner an Simeon gerichteten Aufforderung zu Waffenstillstand und Friedensschluß mit einigen Proben aus dem Gedankenschatz der Fürstenspiegel-

[63] N. OIKONOMIDÈS, L'„épopée" de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux Xe et XIe siècles. *TM* 7 (1979) 375–397, bes. 386f. (hier auch zur Kaiserszene) und 396f.

Topik Nachdruck zu verleihen sucht. Mag ihr überlieferter Wortlaut auch das Ergebnis einer nachträglichen Bearbeitung und insofern vielleicht ungenau und unvollständig sein – wichtig ist, daß diese Rede, die in einer mit der Kaiserszene im Digenes partiell vergleichbaren Situation gehalten wurde, einem Fürstenspiegel in zentralen Partien sehr nahekommt[64].

Nach dem kurz zuvor erwähnten Fürstenspiegel des Kekaumenos gibt es noch einen zweiten solchen Text, der bisher als selbständig galt, ohne es aber zu sein: den Fürstenspiegel des hauptstädtischen Rhetorik-Lehrers und späteren Erzbischofs Theophylaktos von „Bulgarien"/Ochrid (ca. 1090–nach 1108). Den – in diesem Fall zweifelsfreien – Nachweis hat die Neuausgabe durch P. Gautier erbracht, wovon oben schon kurz die Rede war[65].

Die aufgrund der älteren Ausgaben aufgekommene Ansicht[66], dieser Text gliedere sich als selbständiger Fürstenspiegel in einen panegyrischen und einen paränetischen, jeweils mit zahlreichen Zwischentiteln versehenen Teil, ist hinfällig. Es handelt sich vielmehr um eine ca. 1085 gehaltene höfische Rede an den damaligen Schüler des Theophylaktos, den Mitkaiser Konstantin Dukas, in der Theophylaktos an das Lob Konstantins und seiner Eltern, insbesondere seiner Mutter, einen umfangreichen Fürstenspiegel anschloß, und zwar ohne jegliche Gliederung durch Zwischentitel; sie alle gehen auf das Konto des Herausgebers der Erstausgabe von 1651, Pierre Poussines, der den Gesamttext zu Unrecht als Fürstenspiegel ausgab und ihn entsprechend präpariert dem jungen Louis XIV zur Lektüre anempfohlen hatte[67].

Nur wenig später entstanden als der des Kekaumenos, bildet dieser erste Fürstenspiegel aus der Feder eines dem Hof verbundenen Rhetors eine Art höfisches Gegenstück zum Kekaumenos-Text. Wie dieser, folgt auch er nicht mehr der gnomologischen Tradition, ist aber natürlich, entsprechend den Erfordernissen des βασιλικὸς λόγος, raffinierter stilisiert und inhaltlich

[64] Ioannes Skylitzes 220, 48–59 (Thurn), deutsch: Byzanz wieder ein Weltreich, das Zeitalter der makedonischen Dynastie, Teil 1, nach dem Geschichtswerk des Joh. Skylitzes, übers., eingel. und erkl. von H. Thurn. Graz, Wien, Köln 1983, 258. Auch andere Quellen zu diesem Treffen (s. F. Dölger, Kaiserregesten Nr. 604, zu ergänzen: Io. Zonaras III, 472, 1–2) bringen die Ansprache wörtlich. – Vgl. zum Ganzen zuletzt I. Božilov, Car Simeon Veliki (893–927): Zlatnijat vek na Srednevekovna Bŭlgarija. Sofia 1983, 142f.

[65] Vgl. Théophylacte d'Achrida. Discours, traités, poésies. Introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier. Thessalonike 1980, 48f. – Übrigens kann davon, daß Ochrid „damals bulgarisch" war, wie Blum, Fürstenspiegel 43 schreibt, keine Rede sein, vgl. etwa H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980, 131 und Gautier, a. O. 28–37.

[66] Vgl. zuletzt Hunger, Hochsprachl. Lit. I 161f. und Blum, Fürstenspiegel 44.

[67] Siehe Theophylaktos 48f. (Gautier) mit weiteren Nachweisen.

von ganz anderem Zuschnitt: Er bleibt in hohem Maße abstrakt und allgemein; sein Hauptmerkmal ist, daß er als einziger der byzantinischen Fürstenspiegel den Versuch macht, durch die Erläuterung der Herrschaftsformen (Monarchie, Aristokratie und Demokratie bzw. ihrer Pendants Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie) ein wenig Staatslehre zu vermitteln, und daß er ausführlich Formen und Auswirkungen einer Tyrannei schildert, um im Anschluß hieran vor dem von der Tyrannis hoffentlich abgeschreckten Kaiser die Merkmale idealer Kaiserherrschaft um so überzeugender darzulegen[68].

Eine paläologenzeitliche Variante zu dem Fürstenspiegel des Theophylaktos stammt von dem gelehrten Autor Maximos Planudes (ca. 1255–1305), denn auch er benutzte die Gelegenheit eines βασιλικὸς λόγος, um darin einen Fürstenspiegel unterzubringen (s. Nr. 17 der Tabelle). Er bediente sich bei seiner Rede, die dem Mitkaiser und Sohn Andronikos' II. Palaiologos, Michael IX., galt, des Kunstgriffs, daß er dem Sohn mit einer Beschreibung der durch seinen Vater verkörperten idealen Herrschertugenden in einer Reihe aufeinanderfolgender Abschnitte der Rede die Frage beantwortet, wie der ideale Kaiser beschaffen sein müsse[69].

Den Abschluß unseres Überblicks (s. Nr. 13 der Tabelle) bildet ein geradezu mustergültiger und zugleich einzigartiger integrierter Fürstenspiegel. Es handelt sich um das 19. Kapitel eines 20 Kapitel umfassenden Buches, dessen Entstehungsgeschichte einige Rätsel aufgibt, weil in ihm diverse, nur teilweise auf *einen* Autor namens Theognostos zurückzuführende Schriften zusammengestellt worden sind. Es entstand nach Ansicht des Editors J. Munitiz zwischen 1204 und 1252 anscheinend im Reich von Nikaia, und der erwähnte Theognostos, an dessen Autorschaft des 19. Kapitels kein Zweifel besteht, war ein literarisch sonst nicht besonders hervorgetretener Mönch[70]. Das Fürstenspiegel-Kapitel, überschrieben als „παραίνε-

[68] Theophylaktos 179–211 (Gautier) mit synoptischer französischer Übersetzung, der Fürstenspiegel-Teil ab S. 193; deutsche Übersetzung nur dieses Abschnitts, nach der alten Edition in der *PG*, bei Blum, Fürstenspiegel 81–98, leider mit z. T. schweren Übersetzungsfehlern (lies z. B. statt „das Wort «Freiheit»" [85]: ein freies Wort. – Entsprechend zu korrigieren auch der Passus auf S. 45). Vgl. zum Inhalt zuletzt Kazhdan, Aristocracy (s. oben Anm. 58) 46.

[69] L.-G. Westerink, Le Basilikos de Maxime Planude. *BSl* 27 (1966) 98–103; 28 (1967) 54–67 und 29 (1968) 34–48; der Fürstenspiegel umfaßt die Abschnitte 24–34 = S. 66, 715–41, 1103; vgl. auch im Résumé S. 99–100. – Hinweis auf die Rede bei Hunger, Hochsprachl. Lit. I 129f.

[70] Theognosti Thesaurus, cuius editionem principem curavit A. Munitiz. Turnhout/Löwen 1979, vgl. bes. in der Einleitung XXVI–XXIX (zur Datierung des Werkes), XXIX–XLIV (zum Autor, hier speziell XXXIX bezüglich Kap. 19) und LXXXVII–XC (zum

σις πρὸς βασιλέα“, richtet sich nicht an einen speziellen Kaiser, es bleibt sogar offen, ob jemals ein Kaiser diesen Fürstenspiegel zu Gesicht bekommen hat. Der Text zerfällt, sieht man von einem abschließenden Gedicht ab, in 14 Abschnitte, die einesteils bis Abschnitt 5 im Grunde auf recht schlichte Weise, unter Verwendung vieler Bibelzitate, den Herrscher zunächst an die Oberherrschaft Gottes erinnern, des weiteren aber zu Gerechtigkeit, Leidenschaftslosigkeit, Milde, Friedfertigkeit und ähnlichen Tugenden unter Hinweis auf das Jüngste Gericht anhalten und mahnen sollen. In Abschnitt 6–13 folgen dann verschiedene illustrierende Beispiele aus der Geschichte: sie sind großenteils aus Chronisten kompiliert und werden jeweils an diversen Herrschern festgemacht: Alexander d. Gr., David (in dieser Reihenfolge), Theodosios II., nochmals Alexander, Basileios II., Isaak Komnenos, Kaiserin Theophano und Ioannes Tzimiskes (letzterer beansprucht mit seinem Mord an Nikephoros Phokas und seiner anschließenden Läuterung den meisten Platz). Das Hauptthema dieser Beispiele bildet die „Enthalsamkeit“ (Sophrosyne), der Abschnitt zu Basileios II. lautet z. B.: „Aber auch den Kaiser Basileios Bulgaroktonos, der fünfzig Jahre die Herrschaft ausgeübt hat, können wir niemals bei einem Zusammensein mit einer Frau finden.“[71]

Die übrigen Kapitel des Thesauros, mithin der Kontext des Fürstenspiegels, sind heterogenen Inhalts, so daß man das Werk insgesamt als eine auf einen mittleren Bildungsstandard hin konzipierte Glaubens- und Frömmigkeitslehre ansehen kann, die sich an einen gemischten, geistlich-monastischen wie auch weltlich-laikalen Leserkreis richtete – wobei der Fürstenspiegel anzeigt, daß der Autor und Kompilator dieses Werkes vielleicht auch damit rechnete, daß ein Kaiser unter den Lesern sein könnte[72].

*

Kurz zusammengefaßt, läßt sich nun als Ergebnis folgendes festhalten:

1. Die Existenz integrierter Fürstenspiegel in der byzantinischen Literatur ist in mehreren Fällen eindeutig nachgewiesen worden und somit grundsätzlich nicht zu bestreiten.

Fürstenspiegel); der Text des Fürstenspiegels: 196–203. – Vgl. zu dem Werk, das hinsichtlich des Autors, bzw. der Herkunft der Texte und der Datierung noch einige Fragen aufgibt, auch die Rezensionen von A. Failler (*BZ* 75 [1982] 40–42) und F. Winkelmann (*BSl* 45 [1984] 222–224).

[71] Theognostos XIX 11 (200, 115–117 Munitiz): „Ἀλλὰ καὶ τὸν βουλγαροκτόνον βασιλέα Βασίλειον ἐπὶ πεντήκοντα ἔτη ἰθύναντα τὴν ἀρχὴν γυναικὶ συγγενόμενον οὐχ εὑρίσκομεν.“

[72] Vgl. ebenda S. XIf. und CXXI–CXXIII zum Charakter des Werks allgemein und zum mutmaßlichen Leserkreis sowie Winkelmann, a. O. (s. Anm. 70) 223.

2. Wollte man nur selbständige Fürstenspiegel als vollgültige Vertreter ihrer Gattung in der byzantinischen Literatur ansehen, müßten so bekannte Texte wie die des Theophylaktos Hephaistos oder des Kekaumenos wegen ihrer integrierten Überlieferung absurderweise aus der Liste der Fürstenspiegel gestrichen werden.

3. Durch die Einbeziehung der hier behandelten integrierten Fürstenspiegel in die Definition der Gattung erweitert sich die Gesamtzahl byzantinischer Fürstenspiegel auf gut das Doppelte: Daher sollte man sich bei zukünftigen Arbeiten über den Themenkomplex „Fürstenspiegel“ nicht nur auf die selbständigen Texte stützen, sondern auch die integrierten mit berücksichtigen[73].

Anhang zu S. 8 (Anm. 20)

In den in Anm. 23 angeführten Übersetzungen wird der Satz τίμησον – αὐτοῦ unterschiedlich wiedergegeben, weil sein Verständnis durch eine mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmende Korruptel der Überlieferung verdunkelt wird.

Von der Konstruktion her unbezweifelbar scheint mir zunächst, daß sich – entgegen der Übersetzung von Cameron, Abdication 65 und Schreiner 103 (die beide αὐτό auf σχῆμα und αὐτοῦ auf θεός beziehen) – αὐτό und αὐτοῦ auf ein und dasselbe Bezugswort im Vorsatz richten müßten, so daß also, hält man sich an den überlieferten Text, nur σχῆμα das Bezugswort beider Pronomina sein kann; die dementsprechende Übersetzung lieferten Čičurov, Mesto 66 und Turtledove, Successors 77.

Whitby 89 (mit Anm. 53) hat aber m. E. richtig gesehen, daß dieses schwerlich einen Sinn ergibt, „since the latter [= αὐτό] would have to refer to the royal apparel, an item certainly not worthy of honour (cf. I, 1, 18)“;

[73] Es erscheint nicht aussichtslos, die Suche nach weiteren integrierten Fürstenspiegeln der Byzantiner fortzusetzen. – Daß man hierbei unter Umständen auch außerhalb der byzantinisch-griechischen Literatur fündig werden kann, zeigt sich am Beispiel der als knapper Fürstenspiegel wirkenden Ansprache der (Grab-)Steinmetzen an Kaiser Manuel II., wie sie nur in der chronikalischen Version des altrussischen, von Ignatij von Smolensk verfaßten Berichts über die Krönung dieses Kaisers (1392) überliefert wird, s. G. P. Majeska, Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries. Washington D. C. 1984, 111 (App.), 113 (App.) und 110 Anm. 185 und kommentierend dazu 433f. (M. bezeichnet den kleinen Fürstenspiegel als „Memento mori“); vgl. aber auch P. Schreiner, Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392. *BZ* 60 (1967) 70–85, hier 84f., der hinsichtlich der byzantinischen Authentizität dieses (interpolierten) Passus skeptisch ist.

daher sei zur Verbesserung der „balance of the sentence" αὐτό in αὐτόν zu korrigieren und somit auf Gott zu beziehen.

Wenngleich diese Argumentation, für sich genommen, noch nicht hinreicht, um die Textkorrektur begründetermaßen vorzunehmen – zumal wenn man auch σχῆμα mit „Stellung"/„Würde" (s. LAMPE s. v. 10.) statt mit „Gewand"/„Ornat" (=apparel) übersetzt –, möchte ich mich doch aus folgenden ergänzenden Überlegungen heraus WHITBYS Vorschlag anschließen.

a) Zunächst sprechen die innere Logik und der Aufbau der Rede für die Korrektur, weil der neue Mitregent seine dankbare Verehrung geradezu zwingend zuallerst auf Gott als den wahren und stärkstens betonten Spender der Herrscherwürde zu richten hatte, bevor er sie einer anderen „Zentral"-Person, nämlich der „Mutter", wie dies im 4. Satz gefordert wird, entgegenbringen konnte.

Mit der Korrektur ergibt sich dann für die erste Hälfte der Rede bei den vom Redner anvisierten „Zentral"-Personen die konsequente Abfolge Gott – „Mutter" – Justin II.

Eine erste sichere Stütze erhalten diese Vorüberlegungen durch die Beobachtung, daß die ersten drei Sätze der Rede, entgegen anderslautenden Hinweisen VAL'DENBERGS, Reč' 120f., eindeutig in erster Linie auf Kap. 1 des Fürstenspiegels des Agapetos basieren, wo es u. a. heißt: „... *τίμα* ὑπὲρ ἅπαντας *τὸν* τούτου σε ἀξιώσαντα *Θεόν*, ὅτι ... ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας, ἵνα ...", s. *PG* 86, 1164. Eine weitere Bestätigung liefert ein Passus aus dem Anfang von Kap. 20 des angeblich von Kaiser Basileios I. verfaßten Fürstenspiegels (vgl. zu ihm zuletzt I. ČIČUROV, Tradicija i novatorstvo v političeskoj mysli Vizantii konca IX. v. [mesto „Poučitel'nych glav" Vasilija I v istorii žanra] *VV* 47 [1986] 95–108 und DERS., Gesetz 40–45).

Die Stelle lautet im Kontext: „Στέφανον ἐκ Θεοῦ διὰ τῆς ἐμῆς ἐδέξω χειρός· ἄμειψαι τῷ δεδωκότι τὸ ἀντάξιον δῶρον. *τίμησον τὸν Θεὸν* τὸν σὲ τετιμηκότα διὰ τῆς εἰς τὸν γεγεννηκότα τιμῆς. ...", s. K. EMMINGER, Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln II. Die spätmittelalterliche Übersetzung der Demonicea. III. Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά. Diss. München 1913, 56, 19–21, bzw. *PG* 107, XXXII B.

Dieser Passus läßt nämlich zusammen mit einem weiteren – hier unter c) noch anzuführenden – Passus aus Kap. 3 desselben Fürstenspiegels m. E. darauf schließen, daß sein unbekannter Verfasser den Text der Rede Justins II. (den er ja auch in der Chronik des Theophanes finden konnte, vgl. unten) gekannt und ihn im Sinne der Korrektur vorgefunden oder „gelesen" hat, mit anderen Worten: hier wie an der unten bei c) besprochenen Stelle wird aus der Rede Justins II. *zitiert*.

b) Das innere Verhältnis des Tiberius zu seiner neuen Würde (σχῆμα) definiert eindeutig erst der Satz μὴ ἐξεπάρῃ – ἐμέ (133, 10). Bezöge man mit dem edierten Text αὐτό in Satz 3 auf σχῆμα in Satz 2, läge aber schon hier eine erste Aussage dazu vor, wie sich der Mitregent zu dem ihm verliehenen σχῆμα zu verhalten hätte. Das wäre seltsam. Bliebe es dabei, müßte man also außer einer gewissen logischen Diskrepanz auch einen merkwürdigen Bruch im inneren Aufbau der Rede konstatieren. Mit der Korrektur entfällt die Diskrepanz.

c) Im dritten Satz bezieht sich der Nebensatz ἵνα καὶ τιμηθῇς ὑπ' αὐτοῦ in seinem Pronomen αὐτοῦ eindeutig auf Gott. Mag uns diese Vorstellung auch befremden – den Byzantinern ist sie vertraut, wie die oben bei a) schon angekündigte, zusätzliche Parallelstelle im Fürstenspiegel Basileios' I. zeigt. Denn es heißt dort in Kap. 3, offenbar in Abwandlung des hier behandelten Satzes aus der Rede Justins II., u. a.: „τίμησον οὖν τὴν ἐκκλησίαν, ἵνα καὶ τιμηθῇς παρὰ Θεοῦ", s. EMMINGER, Studien 51, 7–8, bzw. *PG* 107, XXIV B.

Nach dem oben unter a) Gesagten besteht daher m. E. die Notwendigkeit, mit αὐτοῦ auch αὐτό auf Θεός zu beziehen, somit also αὐτό in αὐτόν zu korrigieren.

Tabelle der selbständigen und „integrierten“ Fürstenspiegel der Byzantiner

	Selbständige FS Verf./Kurztitel	Integrierte FS, enthalten in:	Abfass.-zeit der Quelle	Erstellungskonstellation des FS	Berücksichtigung und explizite oder indirekt erschließbare Klassifizierung als		
					selbst. FS	integriert. FS	sonst. Schr.
1	Synesios v. Kyrene Über d. Kaisertum		399	Rede als Gesandter v. Kyrene vor Kaiser Arkadios	x (E, H, Bl)		
2	Diak. Agapetos: „Ekthesis“		ca. 530	Unterweisung für Justinian I. (seinen Schüler?)	x (Ba, E, H, Bl)		
3		Theoph. Simokates, Hist., 132f. (u.a.)	1. H. 7. Jh.	Rede Justins II. bei Ernennung Tiberios' zum Casesar i. J. 574			
4		ebenda, 41f.	1. H. 7. Jh.	Rede des sterbenden Tiberios bei Herrschaftsübergabe an Maurikios 582			
5		Patr. Photios, Epistulae ..., ed. Westerink, vol. I, Nr. 1, 21–39	um 865	2. Hälfte des Lehrschreibens an den Bulgarenfürsten Boris-Michael nach seiner Taufe		x (Ba, Be[K], E)	
6	Kaiser Basileios I. (?): Paränet. Kapitel		ca. 867/886	von Anonym. (Photios?) verf. im kaiserl. Auftrag	x (Ba, E, H, Bl)		
7		Patr. Nikolaos I. Myst., Letters, ed. Jenkins–Westerink, Nr. 1, 2–4	913/914	Patr. als Regent an d. Kalif. v. Bagdad in Sachen Zypern			
8		Kekaumenos: „Ratschläge u. Erzählungen“, ed. Litavrin, 274–298	vor 1078 (?)	Mahnworte an Kaiser seitens d. Verfassers, eines einstigen Generals	x (Ba, E, H, Bl)		
9		Theophyl. Achrid., Discours ..., ed. Gautier, Nr. 4, 193–211	ca. 1085	Rede an den Prinzen Konstantin Dukas, seinen Schüler	x (Ba, E, H, Bl)		

Siglen: Ba = Barker, Be = Beck, Bl = Blum, E = Eberhardt, H = Hunger

Tabelle der selbständigen und „integrierten“ Fürstenspiegel der Byzantiner

	Selbständige FS Verf./Kurztitel	Integrierte FS, enthalten in:	Abfass.-zeit der Quelle	Erstellungskonstellation des FS	Berücksichtigung und explizite oder indirekt erschließbare Klassifizierung als		
					selbst. FS	integriert. FS	sonst. Schr.
10		Ps.-Antonios Melissa, Sententiae ..., PG 136, 996–1012	11. Jh. (?)	Florileg, mit eigenem Kapitel zur kaiserlichen Herrschaft		x (H)	
11	Kaiser Alexios I. (?) „Musen“		Ende 11./ Anf. 12. Jh.	Lehrgedicht an s. Sohn Johannes (II.)	x (E, Bl)		x H: Mahnschreiben)
12		Digenes Akritas, ed. Trapp, 232–233	12. Jh. (?)	Digenes' Worte an den Kaiser „Basileios“ („Romanos“) beim Treffen am Euphrat		x (Be [VL])	
13		(Mönch) Theognostos: Thesaurus, ed. Munitiz, 196–203	1. H. 13. Jh.	Erbaulich-didakt. Unterweisung für Laien und Klerus			
14	Gelehrter u. Mönch Nikeph. Blemmydes „Musterbild eines Königs“		um 1240 (Paraphr. Anf. 14. Jh.)	Für seinen Schüler Theodoros II. Laskaris	x (Ba, E, H, Bl)		
15	Kaiser Theodoros II. Laskaris: Uned. Fürsten/Untertanen-Sp.		1254	„Antworten“ auf „Fragen“ des Ratgebers Georgios Muzalon (Res.: Lappa-Zizicas)			x (H; Untertanen-Sp. vgl. Res.)
16	Gelehrter u. Mönch Thomas Magistros: Üb. d. Kaisertum		2. H. 13./ Anf. 14. Jh.	Rede an Andronikos II.	x (Ba, H, Bl)		
17		(Gelehrter u. Mönch) Maxim. Planudes: „Basilikos“, ed. Westerink, Byz. slav. 27–29, § 24–34	1295	Rede an Michael IX., den Sohn des Andronikos II., (und diesen selbst)			
18	Manuel II.: Ratschläge f. d. Verhalten eines Kaisers		nach 1392	Für seinen Sohn Johannes	x (Ba, E, H, Bl)		

LINDA-MARIE HANS / FREIBURG I. BR.

DER KAISER ALS MÄRCHENPRINZ

Brautschau und Heiratspolitik in Konstantinopel 395–882

Vor einigen Jahren hat A. Demandt in seinem Aufsatz über den spätantiken Militäradel die familiäre „Verfilzung" der kaiserlichen Familien mit der militärischen Führungsschicht aufgezeigt[1]. Die dort beigegebene Verwandtschaftstafel illustriert eindrucksvoll das Ausmaß der Versippungspolitik, die mit der dynastischen Verankerung der diokletianischen Tetrarchie ihren Ausgang genommen hatte und sich bis ins 6. Jahrhundert fortsetzte. Die jüngsten Untersuchungen von J.M. O'Flynn legen dar, wie insbesondere die germanischen Heermeister im Westlichen Reich, die den Griff nach dem Purpur aus wohl verständlichen Gründen scheuten, durch Versippung mit dem theodosianischen Haus ihre Machtposition zu festigen suchten[2]. Verwandtschaft mit der Kaiserfamilie bzw. Deszendenz von einem früheren Herrscher stellte eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Erfolg von Usurpationen dar[3], wie die Beispiele des Maxentius, Iulius Nepotianus, Procopius und Marcianus zeigen. Durch die Ehe mit einer unverheirateten oder verwitweten Frau der herrschenden Dynastie legitimierten sich – zumindest noch zusätzlich – z. B. Licinius, Flavius Constantius, Marcianus, Petronius Maximus, Anthemius, Anicius Olybrius, Anastasius. Ebenso ist die Versippung neuer Dynastien mit einer älteren häufig zu beobachten: Constantin I. heiratete Fausta, die Tochter Maximians, Gratian Constantia, die nachgeborene Tochter Constantius' II., Theodosius I. Galla, die Tochter Valentinians. In ähnlicher Weise verband sich Leo I. im 5. Jh. mit der Familie des Westkaisers Anthemius, der über den Usurpator Procopius mit Iulian verwandt war, indem er nämlich seine Tochter Leontia mit Marcianus verheiratete; Leos anderer Schwiegersohn Zeno erreichte eine ähnliche Verschwägerung durch seine Nichte Longina, die einen Enkel jenes Anthemius ehelichte.

---

[1] A. Demandt, Der spätrömische Militäradel. *Chiron* 10 (1980) 609–636.

[2] J.M. O'Flynn, Generalissimos of the Western Roman Empire. Alberta/Canada 1983.

[3] Demandt, *op. cit.* 629 m. Anm. 90. – Diesen Aspekt vernachlässigt S. Elbern, Usurpationen im spätrömischen Reich. (Diss.) Bonn 1984, 103f.

Querverbindungen zwischen verschiedenen Zweigen einer Dynastie beginnen bereits im konstantinischen Haus, wo Töchter Constantins I. (Constantia, Helena) mit den Söhnen seiner Halbbrüder, nämlich denjenigen aus der Ehe des Constantius Chlorus mit einer Stieftochter Maximians, verheiratet wurden; so war auch die erste Gattin des Constantius II. eine Tochter des Constantius Iulius, also eine Schwester des späteren Caesars Gallus. In der Familie des Theodosius I. begegnet in der älteren Generation die Verheiratung zweier Töchter der Nichte und Adoptivtochter des Kaisers, Serena, aus ihrer Ehe mit Stilicho mit dem Sohn und Nachfolger des Theodosius, Honorius sowie die Verlobung ihres Sohnes Eucherius mit Galla Placidia, der Tochter des Theodosius. In einer späteren Generation heiratete Valentinian III., Sohn der Galla Placidia, eine Urenkelin seines Großvaters Theodosius' I., nämlich Eudoxia, die Tochter Theodosius' II. Noch in der zweiten Hälfte des 6. Jh. begegnet ein ähnliches Phänomen bei Iustin II., dem Neffen und Nachfolger Iustinians, der eine Nichte der Kaiserin Theodora zur Gattin hatte.

Der Hauptgrund für solche Ehen innerhalb der eigenen Sippe sowie für Heiraten im Anschluß an frühere Herrscherhäuser ist darin zu sehen, daß auf diese Weise etwaige Thronansprüche weiterer verschwägerter Verwandter unterbunden wurden. Der unbedingte Erhalt der Herrschaft in der eigenen Familie bestimmte also die Heiratspolitik der Kaiser und ihrer Angehörigen[4]. Da es einerseits das Ziel ehrgeiziger Männer der Militär- und Hof- bzw. Beamtenaristokratie war, direkt oder durch weibliche Verwandte in die Kaiserfamilie einzuheiraten[5], mußte diese darauf bedacht sein, sich unter Wahrung ihrer dynastischen Interessen einen notwendigen Rückhalt in der Führungsschichte durch eben die Gewährung von adfinitas/κηδεία zu sichern.

Im Rahmen dieser Grundbedingungen kaiserlicher Versippungen im 4. und 5. Jahrhundert wirft die Heirat Theodosius' II. mit Eudokia vom Juni 421 ein spezielles Problem auf, nämlich die Frage nach der Historizität der zuerst von Johannes Malalas[6] überlieferten Vorgänge bei der Auswahl dieser Braut. Dort heißt es, auf den Wunsch des Theodosius nach einer Gattin habe sich seine Schwester Pulcheria äußerst eifrig umgesehen unter zahlreichen noch sehr jungen Mädchen aus Familien senatorischen und

[4] K. G. Holum, Theodosian Empresses. Berkeley 1982, 93ff., unterstellt dem Zölibat der Schwestern des Theodosius II., insbesondere der Pulcheria, die Absicht, auf diese Weise die Thronansprüche Fremder zu vermeiden; anders: A. Cameron, The poet and the empress. *Yale Classical Studies* 27 (1982) 271f.; A. Demandt, *Gnomon* 57 (1985) 488 (Rez. zu Holum).

[5] Vgl. W. Hartke, Römische Kinderkaiser. Berlin 1951, 141 m. Anm. 4.

[6] Chronographia, ed. L. Dindorf. Bonn 1831, XIV 352.10–353.6.

königlichen Geblütes, dann aber habe ihr Bruder sie beauftragt, ihm vor allem und unbedingt ein Mädchen von ganz außerordentlicher Schönheit zu suchen, ungeachtet ihres Standes und Reichtums, so daß nunmehr nach überallhin Boten geschickt wurden, um eine geeignete Frau ausfindig zu machen. Der Zufall führte schließlich die schöne und gebildete Athenaïs in den Palast, wo sie vor den Augen der Pulcheria und des Theodosius Gnade fand; sie ließ sich taufen, nahm den Namen Eudokia an und wurde zur Gattin des Kaisers (Mal. Chron. 353, 6ff.). Der Bericht des Chronisten aus dem 6. Jahrhundert ist das früheste Beispiel einer überregionalen Schönheitskonkurrenz zur Auswahl der Gattin für den Kaiser, wie sie als institutionalisierte Brautschau in Byzanz vom späten 8. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts bezeugt ist (s. u.).

K. G. Holum lehnt jedoch diesen Bericht als gänzlich legendär ab[7]; seine These über die Heirat Theodosius' II. basiert auf Fragmenten aus dem Werk des Olympiodoros und lautet, Athenaïs-Eudokia sei von einer Gruppe „traditionalistischer" Aristokraten um Anthemius lanciert worden, um durch sie den Einfluß der Pulcheria auf Theodosius und dessen Regierung zu vermindern[8]. Demnach hätten die Machtkämpfe der Aristokratie die Wahl einer Gattin für den Kaiser determiniert, die besondere Qualifikation der Braut habe aus ihrer „Parteilichkeit" resultiert. Dieser Interpretation hat unlängst A. Cameron widersprochen, der keinen grundlegenden Gegensatz zwischen Pulcheria und Eudokia erkennen kann[9]. Seiner Ansicht nach ist der Text bei Malalas insofern glaubwürdig, als die Schwester des Kaisers seine Heirat mit der Sophistentochter höchstpersönlich befürwortet hatte, nämlich weil sie diese Braut für bestens geeignet hielt wegen ihrer Schönheit und Bildung, beziehungsweise – so Cameron – wohl nicht zuletzt auch deswegen, weil hinter Athenaïs eben kein ambitionierter Clan stand, so daß die neue Frau im Palast der Kaiserschwester und Augusta ein Instrument eigener Machtinteressen sein konnte.

Damit ist aber noch nicht die Frage nach der Historizität der im Kontext genannten und zunächst von Pulcheria erfolglos veranstalteten Brautsuche beantwortet. Die Darstellung bei Malalas gibt immerhin zu bedenken, daß die Vorstellung einer am Kriterium der Schönheit orientierten Brautsuche bereits im 5./6. Jahrhundert nicht unbekannt war[10]. Derselbe Ge-

[7] Holum, *op. cit.* 114 m. Anm. 3.

[8] *loc. cit.* 112, 114ff.

[9] Cameron, *op. cit.* 270ff., unter Bezug auf die entsprechenden Darlegungen von K. G. Holum, Family life in the Theodosian House. *Kleronomia* 8 (1976) 280ff.

[10] Vgl. P. Schreiner, Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts. *Saeculum* 35 (1984) 149 m. Anm. 104.

danke, nämlich daß sich der Kaiser seine Gattin unter den vornehmsten und gleichzeitig auch schönsten Mädchen des ganzen Reiches aussuchen könnte bzw. sollte, begegnet auch bei Prokop anläßlich der Kritik an Iustinians Heirat mit Theodora (Anekdota X 2)[11]. Da Zeugnisse oder Anhaltspunkte für konkrete historische Exempla im Zeitraum von 421 bis zur eigenen Zeit des Malalas fehlen, ist den beiden genannten Quellentexten des 6. Jahrhunderts zunächst zu entnehmen, daß besondere Schönheit – neben gediegener Erziehung – eine Frau durchaus zur Kaisergattin qualifizierte[12]. Die Nachricht des Malalas ist zudem aber insofern von Interesse, als sie ein Abweichen der kaiserlichen Heiratspolitik von traditionellen Normen erkennen läßt, denn hier wird als ein neuer und nunmehr entscheidender Faktor die Schönheit der potentiellen Braut den bisherigen Auswahlkriterien, die zunächst doch noch berücksichtigt wurden, nämlich einer gesellschaftlichen Qualifikation, entgegengesetzt.

Ein bemerkenswerter Hinweis für die Legitimation einer kaiserlichen Braut durch ihre besondere Schönheit findet sich bereits am Ende des 4. Jahrhunderts in einem panegyrischen Kontext, im Epithalamium auf Honorius und Maria vom Februar 398 aus der Feder des Mailänder Hofdichters Claudian. Dort wendet sich (X 251 ff.) Venus an die Stilichotochter und versichert ihr, sie verdiene allein schon um ihrer Schönheit willen den Platz an der Seite des Kaisers (262 ff.). Angesichts der sonstigen intensiven Betonung der Verwandtschaft der Braut mit der theodosianischen Familie[13] überrascht hier die Anerkennung des Faktors „Schönheit", der als alternative Qualifikation mit dem Privileg vornehmster Geburt konkurriert. Dies ist um so bemerkenswerter, als in einer vorangegangenen Passage des Hochzeitsgedichtes, innerhalb einer Rede des Honorius (X 29 ff.), die besondere Eignung des Mädchens aufgrund ihrer Verwandtschaft mit der Dynastie hervorgehoben wird. Dabei distanziert sich nämlich Honorius mit seiner Brautwahl rühmlich vom „dekadenten" Brauch irgendwelcher (?) Könige,

[11] Vgl. F. Tinnefeld, Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates. München 1971, 22.

[12] Schreiner, *op. cit.* 149f.: vermutlich war bereits im 6. Jh. die καλοκαγαθία der Kaiserin ein Aspekt des Herrscherideals.

[13] Z. B. Claud. X 259–261:
„accipe fortunam generis, diadema resume,
quod tribuas natis, et in haec penetralia rursus
unde parens progressa, redi ...";
Claud. XIII (= Fescenn. III) 5–7:
„tractus ab aula ursus in aulam
redeat sanguis. patris officiis
iunge potenti pignora dextra.".

sich unter mehreren Kandidatinnen die in ihrem Äußeren gefälligste auszusuchen (X 23 ff.):

„non ego luxuriem regum moremque secutus
quaesivi vultum tabulis ut nuntia formae
25 *lena per innumeros iret pictura penates,*
nec variis dubium thalamis lecturus amorem
ardua commisi falsae conubia cerae.
non rapio praeceps alienae foedera taedae,
sed quae sponsa mihi pridem patrisque relicta
30 *mandatis uno materni sanguinis ortu*
communem partitur avum. fastigia supplex
deposui gessique procum; de limine sacro
oratum misi proceres, qui proxima nobis
iura tenent ..."

Die hier kritisierte Brautsuche mit Hilfe einer „*pictura nuntia formae lena*" hat man zu Recht auf die drei Jahre zuvor erfolgte Heirat des Arcadius bezogen, bei der nach dem Bericht des Zosimos (V 3, 1–3) die außerordentliche Schönheit der Eudoxia eine entscheidende Rolle gespielt haben soll: Eutropius, der Kämmerer des jungen Kaisers, entfachte dessen Leidenschaft für die Tochter des Bauto, indem er ihm ein Bild der reizvollen „*semibarbara*" zeigte; die Hochzeit wurde schnellstens in die Wege geleitet und damit überraschend die Absicht des mächtigen *Praefectus Praetorio Orientis* Flavius Rufinus durchkreuzt, der seine eigene Tochter dem Arcadius hatte verheiraten wollen (*loc. cit.*). Für eine detaillierte Interpretation der Hochzeit des Arcadius mit Eudoxia ist allerdings die zitierte Passage des Epithalamium m. W. noch nicht ausgewertet worden.

Das Verständnis des Claudiantextes und seines politischen Sinnzusammenhanges wird durch den umständlichen Stil der Verse sowie durch Überlieferungsvarianten an zwei Stellen erschwert, wie die Übersetzung und Deutungsversuche von U. Frings[14] zeigen, der sich in seinem Kommentar des Hochzeitsgedichtes bei den Varianten „*tabulis*" und „*thalamis*" (v. 24) und „*lecturus*" bzw. „*laturus*" (v. 26) an die Lesungen „*thalamis*" und „*laturus*" hält und somit zu folgender nicht unproblematischen Verdeutschung kommt: „Ich folgte nicht dem üppigen Brauch der Herrscher! Denn ich habe nicht in der Weise ein (schönes) Antlitz für die Ehe gesucht, daß die Malerei als Kupplerin (erst einmal) durch unzählige Häuser eilte, um mir

[14] U. Frings, Claudius Claudianus. Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti. Meisenheim 1975, 120f.

(dann) Kunde zu bringen von einer (schönen) Gestalt. Und ich habe auch nicht die schwierige Wahl der Ehefrau trügerischem Wachs anvertraut, da ich nicht eine (noch) unschlüssige Liebe vielen verschiedenen Familien antragen wollte."[15]

Dagegen ist aber von den Lesungen „*tabulis*" und „*lecturus*" auszugehen[16]; sodann bezieht sich „*cera*" (v. 27) im Sinne von „Farbwachs" („*fucus*")[17] allem Anschein nach sowohl direkt auf den „*vultus*" (v. 24), d. h. auf die Abbildung eines Gesichtes, als auch auf „*pictura*" (v. 25); gemeint ist also die Suche nach dem lebenden Pendant eines Bildes mit Hilfe von einem oder mehreren Täfelchen, die das entsprechende Gemälde enthalten. Schließlich meinen die „*ardua conubia*" (v. 27) nicht die „schwierige Wahl einer Ehefrau", sondern „die erhabene Vermählung"[18]. Daher möchte ich als Grundlage für weitere Erörterungen des Textes folgende Übersetzung vorschlagen: „Ich habe nicht mit Bildtafeln nach einem Gesicht gesucht, etwa der zügellosen Königssitte folgend, wo nämlich ein Gemälde als kupplerische Botin der Schönheit unzählige Häuser durchläuft. Und ich habe auch nicht die erhabene Vermählung dem trügerischen Wachs überlassen, wie einer, der sich eine zweifelhafte Liebe mal in diesem, mal in jenem Gemach suchen mag."

Nach U. Frings will der Text Claudians besagen, Honorius habe drei Möglichkeiten der Brautwahl abgelehnt und sich auf eine vierte, allein rechte Weise seine Gattin bestimmt; dabei seien die drei verworfenen Alternativen zu charakterisieren als „1. Maler bringen die Bilder junger Mädchen mit, 2. Ich hätte von mir aus mein Ehevorhaben vielen Familien mitteilen können, 3. Ich hätte eine verheiratete Frau ehelichen können"[19].

Während diese Interpretation betont, daß allein die erstgenannte Methode (X 23–25), die wegen der „*pictura*" mit dem Zosimusbericht über die

[15] Die Übersetzung von „*thalami*" (v. 24) mit „für die Ehe" befremdet; denselben Begriff soll man v. 26 als „Familien" verstehen. Ebensowenig überzeugt die Übersetzung des Ausdrucks „*variis thalamis dubium amorem ferre*", da dem hier vorgestellten „Antrag einer noch unschlüssigen Liebe" das „trügerische Wachs" des Hauptsatzes nicht sinnvoll zuzuordnen ist. Abzulehnen ist die Übersetzung von v. 26, die in „*variis thalamis*" das Dativobjekt zu „*ferre/adferre*" sieht.

[16] Die maßgebliche Textedition ist jetzt die von J. B. Hall, Claudii Claudiani Carmina. Leipzig 1985, 88; vgl. Ders., *Gnomon* 52 (1980) 787 (Rez. zu Frings); ferner A. Cameron, Poetry and propaganda at the court of Honorius. Oxford 1970, 53 bzw. die Edition von M. Platnauer, Claudian, I. London 1963, 244–245.

[17] Frings, *op. cit.* 123 zu v. 27.

[18] Z. B. „*ardua Fortuna*" bei Claudian VII. 13; vgl. Thes. Linguae Latinae, II, Sp. 495, Z. 55f., s. v. arduus.

[19] Frings, *op. cit.* 121.

Brautwahl des Arcadius in Zusammenhang gebracht wird, auch tatsächlich auf die Hochzeit in Konstantinopel zu beziehen ist[20], gehören aber m. E. alle Teile der Komposition „*non – nec non*" (X 23–28) inhaltlich sehr eng zusammen und nennen lediglich drei Aspekte einer einzigen konkreten Brautwahl, von der sich Honorius distanziert, nämlich der des Arcadius von 395. Den drei negativen Gesichtspunkten werden von Claudian die korrespondierenden Positiva der Handlungsweise des Honorius in den Versen 29ff. gegenübergestellt, und zwar in chiastischer Anordnung, d. h. nach dem Schema a + b + c – c' + b' + a':

a)	23–25	31–34
	secutus luxuriem moremque regum	*fastigia deposui*
	quaesivi tabulis	*et gessi procum*
	nuntia lena	*proceres, qui proxima nobis iura tenent*
b)	26–17	29–31
	dubuis amor	*mandata patris*
	varii thalami	*unus ... ortus*
	(vgl. v. 25: *innumeri penates*)	
c)	28	29f.
	foedera alienae taedae	*sponsa* (*relicta*)
	praeceps	*pridem*
	rapio	(*relicta*)/sc. *peto*[21].

Man kann also davon ausgehen, daß die gesamte Passage über die lobenswerte Wahl der Maria als Braut des Honorius in einem Bezug steht zu den Vorgängen der konstantinopolitanischen Hochzeit von 395. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich aus der Umkehrung der Vorzeichen der antithetischen Aussagen über die Brautwahlen beider Theodosius-Söhne, daß Arcadius eben nicht eine ihm längst zugedachte *sponsa* mit kaiserlicher Dignität geehelicht hatte. Wer der claudianischen Behauptung Glauben schenkt, Honorius habe sich an die „*sponsa mandatis patris relicta*" gehalten, kann auch annehmen, daß Theodosius mit entsprechenden „*mandata*" eine Gattin für seinen ältesten Sohn vorgesehen hatte. Dabei dürfte es sich aber kaum um die 395 betrogene Tochter des Rufinus gehandelt haben, sondern entsprechend der engen Vertrauensbeziehung zu Serena und Stilicho um deren älteste Tochter Maria, eben die spätere Gattin des Honorius. Nachdem Arcadius mit seiner – wohl auch für den Mailänder Hof überraschenden – Eheschließung mit Eudoxia jenes vermutliche Verlöbnis ignoriert hatte,

[20] *loc. cit.* 43; vgl. Cameron, *op. cit.* 53.

[21] Frings, *op. cit.* 124 zu v. 29.

wurde 398 zum frühestmöglichen Zeitpunkt die inzwischen dreizehnjährige Maria wenigstens mit dem etwa gleichaltrigen Honorius, dem anderen Theodosiussohn und Kaiser, verheiratet. Damit wurde die Machtposition Stilichos zumindest im Westen durch die Erneuerung und Vermehrung der κηδεία, der verwandtschaftlichen Beziehungen zum Kaiser, gestärkt, wie Zosimus ausdrücklich bemerkt (V 4, 1–2; 12, 1–2)[22].

Das Ziel dieser Heiratspolitik war die umfassende Absicherung der fortgesetzten Ansprüche der theodosianischen Familie auf den Kaiserthron sowie die Bewahrung der Reichseinheit[23] durch die Erhaltung der dynastischen Suprematie. Ein solches Ziel konnte allerdings kaum durch eine Heiratsverbindung zwischen den beiden Zweigen der theodosianischen Sippe erreicht werden, da unweigerlich *adfinitates* und potentielle Konkurrenten für die Theodosiussöhne bzw. ihre künftigen Thronerben entstanden wären, wenn die übrigen Angehörigen der Sippe – d.h. vor allem bis 398 Honorius, dann Galla Placidia, Eucherius und Thermantia – anderweitige Ehen eingegangen wären. Die für 400 n.Chr. bezeugte Verlobung der Galla Placidia mit Eucherius, dem Sohn Stilichos[24], legt den Gedanken nahe, daß schon vor 395 nicht nur diese künftige Verheiratung ins Auge gefaßt worden war, sondern auch bereits eine Verbindung Honorius – Thermantia.

Vor dem Hintergrund einer derartigen dynastischen Konzeption gewinnt die eigenwillige Brautwahl des Arcadius eine besondere Brisanz, trotzte sie doch geradezu den Bestrebungen Stilichos, im Ost- und im Westteil des Reiches Einfluß zu nehmen. Nach dem Bericht des Zosimus (V 3, 1–3) stand hinter den Vorgängen um die Heirat des Arcadius aber auch der Machtkampf zwischen Rufinus und Eutropius; gegen diese beiden als die mächtigsten Beamten in Konstantinopel richtete sich die ständige Kritik des Mailänder Hofes, wie sie in den claudianischen Invektiven zum Ausdruck kommt[25]. Der überlieferte Versuch des *Praefectus Praetorio Orientis* Flavius Rufinus, zum Schwiegervater des Kaisers zu werden, also seine eigene Machtposition durch eine κηδεία zu sichern (Zos. V 3, 1), legt die Vermutung nahe, daß er 394/395 bewußt die dynastischen Pläne der theodosianischen Sippe durchkreuzen wollte. Daß dieser Aspekt von Claudian im Epithalamium – bzw. auch sonst – nicht thematisiert wird, verwundert

[22] Vgl. Claudian XIII (= Fescenn. III) 12:
„Stilicho socer est, pater est Stilicho".

[23] Dazu S. DÖPP, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians. Wiesbaden 1980, 66ff., 73.

[24] V. A. SIRAGO, Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente. Louvain 1961, 45f.; CAMERON, *op. cit.* 47ff.; DÖPP, *op. cit.* 192.

[25] DÖPP, *op. cit.* 85ff.

angesichts der dominanten Stilicho-Panegyrik[26], die ein Eingeständnis diplomatischen Mißerfolgs nicht dulden konnte, keineswegs.

Die polemischen Bemerkungen Claudians über das Vorgehen des Arcadius bei der Auswahl seiner Braut bezeugen die Meinung des Mailänder Hofes, dessen spezielle Betroffenheit über die Hochzeit mit Eudoxia auf dem Hintergrund der dynastischen Machtinteressen Stilichos verständlich wird. A. Camerons Vermutung, daß die Kritik in den Versen des Epithalamium weniger auf Arcadius selbst als vielmehr auf Eudoxia und Eutropius abzielt[27], überzeugt nicht, da die betreffenden Verse hauptsächlich ein sozialmoralisches Fehlverhalten des Bräutigams akzentuieren, welches sogar den Vorwurf des Eindringens in eine bestehende Ehe auf sich zieht. Diese Behauptung (X 28) ist m.E. keine Anspielung auf das Verhalten z.B. eines Oktavian[28], sondern bezieht sich ebenso wie schon die Bezichtigungen der Verse 23ff. auf die Eudoxia-Affäre: Als Arcadius die Bauto-Tochter zur Frau begehrte, war sie wohl bereits einem anderen Mann als Gattin versprochen, nämlich einem der beiden Söhne des Promotus, in dessen Haus sie seit dem Tod ihres Vaters (388) lebte; in der Begleitung des einen der beiden jungen Männer war sie übrigens dem Eutropius bekannt geworden (Zos. V 3, 2). Zur Unterstützung dieser Hypothese ist anzuführen, daß es durchaus üblich war, daß Pflegeeltern das Mündel durch Verheiratung mit einem eigenen Kind in die Familie aufnahmen[29], und daß zum anderen im späten 4. Jahrhundert ein Verlöbnis einer Ehe gleichgesetzt werden konnte, wie etwa das persönliche Beispiel des Libanios lehrt[30].

Für das fragliche Phänomen einer „Brautschau" können folglich die Verse 23–27 des Epithalamium herangezogen werden, da der in ihnen ausgedrückte Vorwurf des Mailänder Hofes an die Adresse des Arcadius lautete, er habe sich anhand eines gemalten Bildes[31] seine Gattin unter einer Anzahl von Mädchen aus verschiedenen Familien ausgesucht und sich dabei unter

[26] Vgl. Claudian, Contra Eutr. II (= XX) 539–543ff.

[27] CAMERON, *op. cit.* 53f., mit der These, man habe in Mailand gehofft, bei einem Sturz des Eutropius würde sich Arcadius von Eudoxia trennen und man könnte ihm dann Thermantia zur Frau geben; dagegen zu Recht CH. GNILKA, *Gnomon* 49 (1977) 35 (Rez. zu CAMERON).

[28] FRINGS, *op. cit.* 123 zu v. 28.

[29] E. PATLAGEAN, Pauvretè économique et pauvretè sociale à Byzance 4e–7e siècles (*Civilisations et Sociétés* 48). Paris 1977, 123ff.

[30] *loc. cit.* 114f. – Vgl. die Gesetze Constantins I. zur Protektion von Verlöbnissen: Cod. Theod. 3, 5, 2–4.

[31] Möglicherweise ist hier an ein Idealbild zu denken, ähnlich wie es bei der byzantinischen Brautschau (s. u.) Verwendung fand und in den einschlägigen Quellen gelegentlich als „lauraton" bezeichnet wird: SCHREINER, *op. cit.* (s. o. Anm. 10) 150.

Mißachtung der Würde einer kaiserlichen Heirat vom falschen Augenschein verleiten lassen. Dies stimmt mit dem kurzen Bericht des Zosimus über das Zustandekommen der konstantinopolitanischen Hochzeit (V 3, 1–3) insofern überein, als ja der – ursprünglich wohl sogar mit Maria verlobte – Arcadius zunächst die Tochter des Rufinus als Braut akzeptiert, dann aber doch eine andere, nämlich die Eudoxia zu sich geholt hatte, und zwar allein wegen ihrer faszinierenden Schönheit. Es sind nicht zuletzt die beiden Verse 26–27 des claudianischen Gedichtes, die das empörende Verhalten des Kaisers widerspiegeln, während das in den Versen 23ff. genannte Verfahren, mit Hilfe eines Bildes als „*nuntia formae*" überall eine Braut zu suchen, nicht zu der anderen Überlieferung bei Zosimus paßt, der zufolge Arcadius von dem einen, ihm gezeigten Bild der Eudoxia so begeistert war, daß er nur dieses Mädchen zur Frau haben wollte. Zu beachten ist hier aber, daß der Vorwurf bei Claudian wohl grundsätzlich meint, wer sich eine Frau nach einem gemalten Bild sucht („*falsae cerae committere*"), handelt nach „*luxuries et mos regum*".

Die Vorstellung von einem derart agierenden Herrscher ist eine phantastische, denn sie ist offenbar – bzw. mangels bekannter historischer Bezüge – nach dem Märchenmotiv orientalischer Provenienz gebildet[32], wo meistens eine Königstochter unter einer Reihe von Bewerbern sich denjenigen Mann aussucht, dessen Bild sie vorher im Traum gesehen hat[33]. Das Brautschaumotiv findet sich auch im alttestamentlichen Buch Esther; dort wird das jüdische Mädchen Hadassa durch eine Schönheitskonkurrenz zur königlichen Gattin des Ahasveros (AT Est. 2, 2–4). Die Geschichte, die am persischen Hof des Xerxes zu Susa spielt und von der Entstehung des Purimfestes handelt, weist deutlich novellistische Züge auf[34] und steht ganz offensichtlich in der Tradition des orientalischen Liebesromans; sie ist in der überlieferten Form vermutlich unter hellenistischem Einfluß um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstanden[35]. Während eine geistige Verwandtschaft der

[32] FRINGS, *op. cit.* 122 zu v. 25 „pictura".

[33] E. ROHDE, Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig [3]1914, 42ff., 47ff., bes. 53, Anm. 4.

[34] W. VISCHER, Esther. Berlin 1937 (= *Theologische Existenz heute*, H. 48) 10; O. EISSFELD, Einleitung in das Alte Testament. Tübingen [3]1964, 687. – Vgl. etwa das Motiv, daß der König die außerordentliche Schönheit seiner Frau publik machen will (wie z. B. bei Herod. I 8 der Lyderkönig Kandaules); daß sich die Königin Vasthi weigert, zu erscheinen, und zur Strafe verstoßen wird (AT Est. 1, 10–20) erinnert an Haremserzählungen persischer Herkunft (so G. FOHRER, Das Alte Testament. Gütersloh 1977, 130); daß die demütige Hadassa/Esther zur Königin wird, entspricht dem Aschenbrödelmotiv.

[35] R. STIEHL, Esther, Judith und Daniel, in: F. ALTHEIM–R. STIEHL, Die aramäische Sprache unter den Achämeniden, Lief. II. Frankfurt 1960, 196ff., bes. 212.

von Malalas geschilderten Brautwahl des Theodosius II. (s. o.) mit der Esther – bzw. auch Aschenbrödelerzählung von K. G. Holum als Hauptargument gegen die Glaubwürdigkeit des Chronisten angeführt wird[36], liegt für den Fall der „romantischen" Brautwahl des Arcadius der Schluß auf der Hand, daß der Kaiser als orientalischer König gedacht ist bzw. von Claudian als ein solcher gezeichnet wird[37], der mit seiner ausschweifenden Begierde seine Willkür in „*varii thalami*" trägt, ungeachtet bestehender Ehen[38]. Daß der westliche Hofdichter Claudian hier auf ein primär östliches Märchenmotiv anspielt, mag man als originelle Ergänzung des ansonsten in den Versen anklingenden Klischees vom orientalischen Despoten erklären; es bleibt aber angesichts der – wenn auch erst späteren – positiven Rezeption des märchenhaften Brautschaugedankens am byzantinischen Hof (s. u.) zu fragen, wie diese Vorstellung eben die politische Konkretisierung erfahren konnte, die für das 6. Jahrhundert von Malalas und Prokop bezeugt wird (s. o.).

Die negative Bewertung des orientalisierenden Phänomens bei Claudian geht m. E. direkt zurück auf eine positive Bezugnahme des betroffenen Kaisers selbst, nämlich darauf, daß der Hof zu Konstantinopel die Hochzeit des Arcadius als schicksalhafte Brautwahl rechtfertigte. Zosimus berichtet über die lebhafte Anteilnahme der Bevölkerung an der Prozession zur Einholung der Braut, die vom Palast ja wider Erwarten nicht zum Haus des Rufinus, sondern zu dem des Promotus, wo Eudoxia wohnte, führte. Die politischen Aktivitäten des hauptstädtischen Volkes sind für das 5. und 6. Jahrhundert ausreichend bezeugt[39], so daß sehr wohl gerade seitens der Bevölkerung Konstantinopels eine Billigung der überraschenden Hochzeit willkommen gewesen sein konnte. Demnach nahmen die Drahtzieher der „Wahl" der Eudoxia Zuflucht zu einem volkstümlichen Motiv als einer sympathischen und überzeugenden Parallele für die überraschende kaiser-

[36] K. G. HOLUM, Theodosian Empresses, 114 m. Anm. 3.

[37] FRINGS, *op. cit.* 44; H. STEINBEISS, Das Geschichtsbild Claudians (Diss.) Halle 1936, 45ff. – Vgl. Claudian XX 415ff.; VIII (= de quarto cons. Hon.) 214ff.

[38] Zur „*luxuries*" als topischer Kritik an „orientalischen" Herrschern: z. B. Liv. IX 18, 3ff. (Alexander); Athenaios, Deipnosoph. XII 510c (Parisurteil), 512aff., 514fff. (Perser und Lyder) sowie *passim*. – Vgl. H. HEINEN, Die Tryphé des Ptolemaios VIII. ..., in: DERS., Althistorische Studien. Festschrift H. Bengtson. Wiesbaden 1983, 120f. – Zum Ehebruch als gängigem Vorkommnis bei Despoten: z. B. Xerxes bei Herod. IX 108f.

[39] H. G. BECK, Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt. *BZ* 58 (1965) 11–45; DERS., Senat und Volk in Konstantinopel. München 1966 (wiederabgedr. in H. HUNGER [Hrsg.], Das Byzantinische Herrscherbild. Darmstadt 1975, 353–378); F. TINNEFELD, Die frühbyzantinische Gesellschaft. München 1977, 176ff.

liche Entscheidung, um mit Hilfe einer derartigen „romantischen" Darstellung möglichen Protesten der Rufinus-Anhänger entgegenzuwirken.

Der westliche Hof nahm zweifellos Anstoß nicht nur an der Person der neuen Kaiserin, die höchstwahrscheinlich den Platz der Stilicho-Tochter Maria usurpiert hatte, sondern auch an der skizzierten Propaganda, die nämlich die wahren politischen Machenschaften des Rufinus bzw. des Eutropius verschleierte und dabei in ihrer Ausrichtung auf Rücksichtnahmen in Konstantinopel nicht nur die kaiserliche Dignität, wie man sie in Mailand interpretierte, verletzte, sondern eklatant die gemeinsamen imperialen Interessen ignorierte. Daher eröffnet Claudian seine diskrete Kritik an Arcadius mit dem Hinweis auf den unüblichen, seiner Ansicht nach geschmacklosen Stil der östlichen Hochzeit.

Abschließend ist hinsichtlich der Eudoxia als Gattin des Kaisers zu konstatieren, daß – ungeachtet der Art ihrer Auswahl bzw. der hinter ihrer Protektion stehenden höfischen Machtkämpfe – sie selbst keinen aus ihrer eigenen Abstammung resultierenden Beitrag zur Festigung der Herrschaft des Arcadius zu leisten brauchte, sondern daß ihre dynastische Aufgabe darin lag, einer neuen theodosianischen Generation das Leben zu schenken[40], deren Anspruch auf den Purpur sich ausreichend von Theodosius I. und Arcadius herleiten ließ.

Auf dem Hintergrund der erörterten Heirat des Arcadius mit Eudoxia gewinnt der Bericht des Malalas über die Hochzeit des Theodosius II. mit Athenaïs-Eudokia (vgl. o. S. 34f.) im Jahr 421 eine größere Glaubwürdigkeit: Die geschilderte Suche nach einer Gattin für den jungen Kaiser auf Initiative der Pulcheria reflektiert nicht primär eine anachronistische Übertragung eines Märchenmotivs auf einen somit verfälschten historischen Vorgang, sondern orientiert sich zumindest teilweise an einem entsprechenden Vorbild der kaiserlichen Eltern vom Jahr 395. Die „Brautschau" Theodosius' II. unterschied sich allerdings von der seines Vaters durch die systematische und offizielle Organisation, mit welcher Pulcheria eine Braut für ihren Bruder zu finden trachtete. Die Forderung nach einer Schönheit εἰς ὑπερβολήν macht deutlich, daß die Qualitäten der Gesuchten weniger in politisch prominenter Herkunft als vielmehr in individuellen Vorzügen liegen sollten. Mit dem volkstümlichen Argument, der Kaiser wünsche die schönste Frau weit und breit, konnte die Suche über den Kreis der lokalen vornehmen Familien hinaus ausgedehnt werden, so daß eventuelle konkrete Ansprüche einflußreicher Familien der Beamtenaristokratie auf besondere Nähe zum Kaiser ignoriert und somit das Privileg einer *adfinitas* entwertet wurde.

[40] Holum, *op. cit.* 53f.

Gleichzeitig wurde vermieden, durch κηδεία potentiellen Usurpatoren eine dynastische Handhabe zu bieten. Die Heirat des Kaisers wurde in dem Sinne entpolitisiert, als sie sich den hintergründigen Ambitionen einzelner Interessenten entzog; sie hatte politische Wirkung insofern sie die Rangordnung der Führungsschicht nivellierte[41]. Das offizielle, durch das historische Beispiel des Arcadius sanktionierte Kriterium, die Schönheit der Braut, bedeutete andererseits aber auch eine gewisse neue Chancengleichheit, durch die sich die Dynastie vor Einbußen in der Loyalität der staatstragenden Aristokratie schützen konnte. Für den Wandel vom spätantiken zum byzantinischen Kaisertum sind die „volkstümlichen" Heiraten des Arcadius und des Theodosius' II. von besonderer Bedeutung, zeigen sie doch einmal mehr und bereits für die ersten Jahre der permanenten Anwesenheit des Kaisers in der neuen Hauptstadt, daß „das römische Kaisertum ... ‚byzantinisch' (*sc.* wird) ... allein dadurch, daß es sich der Großstadt Konstantinopel stellt"[42].

Die erörterte Heiratspolitik samt ihren Auswirkungen auf das Verhältnis des Kaisers zur zivilen und militärischen Elite steht in auffälligem Gegensatz zu den chaotischen Machtkämpfen im Westreich, wo die mächtigen Militärs nach dem Vorbild Stilichos die Erinnerung oder Absicherung ihrer Position durch *adfinitas* mit der Kaiserfamilie erstrebten[43]. Bezeichnenderweise zwang Honorius, der auf die Dienste des Flavius Constantius nicht mehr verzichten konnte, seine Halbschwester Galla Placidia zur Ehe mit dem *Magister militum* in eben demselben Jahr 421 der (zweiten) konstantinopolitanischen „Brautwahl". Dem Sohn Gallas aus ihrer Ehe, Valentinian III., wurde 437 die Tochter des Theodosius II. und der Eudokia, die Prinzessin Eudoxia, zur Frau gegeben, vermutlich um den Schwiegersohn aus der eigenen theodosianischen Sippe als Nachfolger für den Thron in Konstantinopel bzw. für das Gesamtreich zu bestimmen[44]. Als dann Theodosius II. 450 starb, verheiratete sich Pulcheria mit Marcian, der somit auch dynastisch zum Kaiser legitimiert wurde[45]. Ein Dynastiewechsel erfolgte erst bei seinem Tod, sieben Jahre später, als Leo I. auf den Thron kam[46].

[41] Vgl. Beck, *op. cit.* 16ff.

[42] H. G. Beck, Senat 359; vgl. J. Martin, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike. *Saeculum* 35 (1984) 115ff., bes. 129f.

[43] O'Flynn, *op. cit.* (s. o. Anm. 2) 65, 67.

[44] Sirago, *op. cit.* (s. o. Anm. 24) 248, 313f.

[45] O. v. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, VI. Stuttgart 1920, 270; Holum, *op. cit.* 208f.

[46] O. v. Seeck, *op. cit.* 338; G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates (*Handb. d. Altertumswiss.* II, I.2). München ³1963, 51f.

Es ist hier aber nicht beabsichtigt, alle weiteren kaiserlichen Verheiratungen und Verschwägerungen in beiden Reichsteilen zu verfolgen. Erwähnung verdient, daß bis ins späte 8. Jahrhundert keine „Brautschau" für eine Kaiserhochzeit überliefert ist, was jedoch angesichts der schmalen Quellenbasis nicht etwa beweist, daß tatsächlich keine Brautwahl allein nach dem Kriterium der Schönheit mehr stattgefunden hat.

Mit dem Phänomen der byzantinischen Brautschau hat sich vor einigen Jahren W. T. Treadgold[47] auseinandergesetzt, um die historische Bedeutung dieser von 788 bis 882 fünfmal bezeugten „Sitte" aufzuzeigen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die reichsweite Auswahl des schönsten Mädchens als Gattin für den Kaiser dem Ansehen des Herrscherhauses diente[48] und zwar indem einerseits dem Volk ein beliebtes *spectaculum* geboten, andererseits dem Adel, der seine Töchter präsentieren durfte, die große Überlegenheit der Krone bedeutet wurde[49]. Als Grund dafür, daß seit dem 10. Jahrhundert keine Brautschau mehr stattfand, wird sodann angeführt, daß sich zunächst mangels eines zu verheiratenden und gerade herangewachsenen[50] Kronprinzen oder Mitregenten für eine solche Veranstaltung gar keine Gelegenheit geboten habe und sich schließlich, in der Mitte des 11. Jahrhunderts, die Rahmenbedingungen dadurch entscheidend geändert hatten, daß nunmehr die Aristokratie eine neue eigenmächtige Position gegenüber dem Kaiser gewonnen hatte[51]. Gehörte demnach ein schwacher bzw. kaum hierarchisch strukturierter Adel zu den Voraussetzungen der diskutierten Sitte[52], so stellt sich hinsichtlich ihrer politischen Relevanz die Frage nach den charakteristischen Aspekten der kaiserlichen Heiratspolitik im betreffenden Zeitraum.

Ein konstanter Faktor der fünf „Brautschauhochzeiten" im 8./9. Jh. ist die Leitung – und Manipulation – der „Wahl" durch die Eltern bzw. einen Elternteil des jungen Kaisers[53]. In einem Fall, dem der Wahl einer Braut für den ikonoklastischen Theophilos im Jahr 830, war die bilderfreundliche

[47] W. T. TREADGOLD, The Bride-Shows of the Byzantine Emperors. *Byz* 49 (1979) 395–413; – Anders dagegen jetzt L. RYDÉN, The Bride-Shows at the Byzantine Court – History or Fiction? *Eranos* 83 (1985) 177f. Siehe weiters Anm. 59, 69, 71.

[48] TREADGOLD, *op. cit.* 413.

[49] *loc. cit.* 411.

[50] *loc. cit.* 409; das Alter der kaiserlichen Hochzeiter lag bei 15–18 Jahren.

[51] *loc. cit.* 413.

[52] Vgl. H. G. BECK, Konstantinopel 14–20; G. OSTROGORSKY, Observations on the aristocracy in Byzantium. *DOP* 25 (1971) 1–32; SCHREINER, *op. cit.* (s. o. Anm. 10) 148.

[53] TREADGOLD, *op. cit.* 409.413.

Orthodoxie der Kaiserin Euphrosyne auch für die Kandidatinnen entscheidend, von denen Theodora siegte[54]. Bei zwei „Wahlen" spielte allem Anschein nach das dynastische Motiv, d. h. die Zugehörigkeit der Gewinnerin zur weiteren Verwandtschaft vormaliger Kaiser, eine Rolle, nämlich bei Staurakios, der 807 eine Theophano aus Athen heiratete, die mit der von seinem Vater Nikephoros gestürzten Kaiserin Eirene verwandt war[55], und bei Leo VI., der 882 ebenfalls eine Theophano zur Frau erhielt, diesmal ein Mädchen aus der Familie der Martinakioi, der auch seine Mutter Eudokia Ingerina angehörte[56]. Bei der Suche nach einer Braut für Michael III. war es im Jahr 855 um die Ausschaltung seiner Mätresse, eben jener Eudokia, der späteren Gattin des Basileios I. und Mutter Leos VI., gegangen[57], also um Versippungspolitik unter dem negativen Vorzeichen einer Vermeidung der Einheirat der Martinakioi in die Kaiserfamilie. Warum aber wurde eine reichsweite Brautschau veranstaltet, wenn letztlich doch nicht nach „Schönheit" als absolutem Kriterium entschieden wurde? Welchen propagandistischen Wert (s. o.) konnte eine derartige „Wahl" bei Adel und Volk haben? In diesem Zusammenhang ist zunächst nach den vermutlichen Motiven für die Einführung der Brautschau als neuem Modus kaiserlicher Heiratspolitik und nach den konkreten Umständen insbesondere der ersten derartigen Veranstaltungen in Byzanz zu fragen. Während W. T. Treadgold die von Irene für ihren Sohn Konstantin VI. im Jahr 788 veranstaltete Brautschau für die erste überhaupt hält[58], glaubt P. Speck, daß die entsprechende Schilderung in der Vita des Philaretos von Amnia fiktiv ist[59]. Dieser These zufolge handelt es sich bei dem Quellentext um eine anachronistische Fälschung des Autors Niketas, eines Cousins der Gewinnerin der berichteten Brautschau, der Kaiserin Maria. Er soll als Verbannter im Jahr 821/822 mit Hilfe dieser Schrift über seinen Großvater Philaretos um das Wohlwollen des Kaisers Michael II. nachgesucht haben, der jüngst Euphrosyne geheiratet hatte, eine Tochter Konstantins VI. von Maria[60]. Da jene Kaiserin nach wenigen Ehejahren mitsamt ihren kleinen Töchtern in ein

[54] *loc. cit.* 403f.

[55] *loc. cit.* 401f.

[56] *loc. cit.* 408 m. Anm. 48.

[57] *loc. cit.* 404ff. – Zum Verhältnis Michaels III. zu Basileios I. und der Diskussion um die Vaterschaft für Leo VI. vgl. E. KISLINGER, Eudokia Ingerina, Basileios I. und Michael III. *JÖB* 33 (1983) 119ff., bes. 128ff.; SCHREINER, *op. cit.* 135 m. Anm. 14.

[58] TREADGOLD, *op. cit.* 397f.

[59] P. SPECK, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft, I–II. München 1978, 204ff.; zustimmend L. RYDÉN, *op. cit.* 181.

[60] SPECK, *op. cit.* 206.

Kloster geschickt worden war, sollte die Erfindung einer Brautschau als Ausgangspunkt jener Heirat bezwecken, die später geschiedene Ehe als gültig und glücklich und somit die Tochter Euphrosyne als legitimes Kind Konstantins VI. darzustellen[61]. Dadurch habe Michael II. in seinem damaligen innenpolitischen Kampf mit dem Usurpator Thomas, der sich für Konstantin VI. ausgab[62], seine eigene dynastische Legitimität unterstreichen können[63]. Von Interesse ist die skizzierte Argumentation insofern, als sie von der besonderen Unglaubwürdigkeit der hagiographischen Quelle ausgeht[64]. Dagegen ist einzuwenden, daß die Historizität einer Brautschau für Konstantin VI.[65] nicht dadurch ausgeschlossen wird, daß Niketas mit der romanhaften Vita seines Ahnen, in der ja Maria von Amnia als die erwählte Schönste eine wichtige Rolle für die neue Fortune ihrer Familie spielt, dem regierenden Kaiser Michael II. als Gatten einer Urenkelin des Philaretos schmeichelt. Vielmehr wäre zu fragen, welche besondere Bedeutung denn der Schönheitskonkurrenz zukommt[66], wenn sie eigens zur propagandistischen Aufwertung einer späteren „Ansippungsehe" erfunden worden sein soll? P. Speck übersieht bei seiner Ablehnung jeglicher historischer Realität in der geschilderten Brautschauszene, daß eine weitere derartige Veranstaltung, nämlich diejenige zur Verheiratung des Staurakios im Jahr 807, bei dem Zeitgenossen Theophanes Homolegetes überliefert ist[67]. An diesem Ereignis oder zumindest an einer entsprechenden Schilderung eines wiederum nur vorgeblichen Ereignisses hätte sich demnach der Hagiograph Niketas um 821 orientieren müssen. Dies ist aber wohl ausgeschlossen, da in der Darstellung des Chronisten Theophanes wegen seiner Abneigung gegen den regierenden Kaiser Nikephoros, den Initiator der Brautschau von 807, der kritische Tenor dominiert und mit dem Ereignis zwei Skandale verbunden waren, erstens daß die erwählte Theophano, eine Verwandte der vormaligen Kaiserin Eirene (s. o.), ihre eheähnliche Verbindung mit einem anderen Mann lösen mußte, um Gattin des Staurakios zu werden, zweitens daß sich Nikephoros persönlich an zwei anderen Kandidatinnen vergriffen haben soll[68]. Sollte Nikephoros damals eine neue Sitte eingeführt

[61] *loc. cit.* 207.

[62] G. Ostrogorsky, Geschichte 171f.

[63] Speck, *op. cit.* 206.

[64] *loc. cit.* 204 m. Anm. 155 (626).

[65] *loc. cit.* 207.

[66] *loc. cit.*; Auch Speck kann aber kein anderes Motiv für die Heirat des Kaisers mit Maria von Amnia nennen.

[67] Treadgold, *op. cit.* 401f.

[68] *loc. cit.*

haben, um dann doch eine dynastische Ehe zu stiften? Eher ist wohl anzunehmen, daß er bewußt auf eine schon von Irene propagierte Modalität zur Verheiratung des mitregierenden Sohnes zurückgegriffen hat, um einer Kritik an seinem Ansippungsversuch zuvorzukommen[69]. Auch die Veranstaltung einer Brautschau für Theophilos, den Sohn Michaels II., durch die Stiefmutter Euphrosyne im Jahr 830[70] ist kaum die Wiederholung der Aktion des Nikephoros oder etwa die Realisierung einer romantischen Erfindung des Hagiographen ihres Urgroßvaters, sondern die Fortsetzung einer erstmals 788 wieder nachweislichen Tradition, deren positiver Reputation auch die – wenn nicht tatsächlichen so doch gelegentlich propagierten – Skandale des Nikephoros nicht hatten Abbruch tun können.

Zusammenfassend ergibt sich aus den historisch glaubwürdigen Schilderungen der ersten drei bezeugten Brautschauen am byzantinischen Hof – 788, 807, 830 –, daß die neue Sitte Beachtung und Wertschätzung gefunden hatte. Dabei war offenbar die erreichte Breitenwirkung, wie sie die Rückgriffe und Wiederholungen im 9. Jahrhundert und besonders die starke Berücksichtigung in hagiographischen Quellen bezeugen[71], von Anfang an

[69] Rydén, *op. cit.* 179, kann keinen historischen bzw. politischen Sinn in der Brautschau von 807 erkennen und zieht daher eine „literarische" Betrachtungsweise vor, d. h. er erklärt das Ereignis zur Fiktion: „... the chronicler borrowed the bride-show motif from literature ..." (180), wobei er es für möglich hält, daß der Chronist von der Erzählung des Malalas über Theodosius II. und Eudokia angeregt wurde (s. oben S. 34f. und Anm. 6).

[70] Gegen die ältere Annahme einer Datierung in das Jahr 821 und für das Jahr 830: W. T. Treadgold, The Problem of the marriage of the Emperor Theophilus. *GRBS* 16 (1975) 325ff., bes. 329.

[71] Treadgold, Bride-Shows 409f. – Die These von Speck über die historische Unglaubwürdigkeit hagiographischer Quellen für das Phänomen der Brautschau (s. o. Anm. 64) wird jüngst von L. Rydén unterstützt (s. o. Anm. 59), und zwar (*op. cit.* 189f.) unter Hinweis auf die Vita der Heiligen Irene in Chrysobalaton, nach J. O. Rosenqvist, Legend och historia i Vita Irenes in Chrysobalanto. *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Meddelanden* 9 (1984) 32ff. Jetzt liegt die Neuedition der Vita von J. O. Rosenqvist, The Life of St. Irene abbess of Chrysobalanton (*Studia Byzantina Upsaliensia* 1). Uppsala 1986 vor. Das Hauptargument gegen die Historizität der Brautschau von 855 für Michael III., zu der Irene verspätet in Konstantinopel eingetroffen sein soll, wird aus der Unvereinbarkeit dieses Datums mit dem als besonders bedeutsam genannten Zusammentreffen der jungen Frau mit dem Heiligen Ioannikios und dem Patriarchen Methodios, das nur vor 847 möglich gewesen sein kann, gewonnen (*op. cit.* XXIII). Beide Kirchenmänner hatten entscheidenden Anteil an Irenes Eintritt in das Kloster Chrysobalanton. Rosenqvist verwirft die Alternative, Irene sei tatsächlich erst 855 wegen der Brautschau nach Konstantinopel gekommen (*loc. cit.* XXVI), wegen seines vorgefaßten Zweifels an der Historizität jenes Ereignisses (XXV zur Rolle der Eudokia in der Leichenrede Leos VI. auf Basileios I.). Seiner Meinung nach dient die Einführung einer fiktiven Brautschau dazu, nicht nur Irenes Schönheit zu preisen, sondern auch einen plausiblen Grund für ihre Reise in die Hauptstadt anzugeben (*loc. cit.*). Ungeach-

intendiert. Nach W.T. Treadgold[72] bezweckte die Kaiserin Irene mit der 788 für ihren Sohn veranstalteten Brautschau die Demonstration von „imperial pride" und „self-sufficience", nachdem nämlich die Verlobung Konstantins VI. mit Rotrud, einer Tochter Karls des Großen, gescheitert war[73]. Demnach diente die aufsehenerregende Aktion, die selbst bis in jenes paphlagonische Dorf Amnia vordrang, der innenpolitischen Kompensation eines außenpolitischen Mißerfolges. Es bleibt aber weiterhin offen, warum es unter den konkreten Gegebenheiten des Jahres 788 gerade zu dieser Maßnahme gekommen ist, d.h. worin ihr eigentlicher politischer Wert begründet lag. Treadgold, der diese Frage weder stellt noch implizit beantwortet, äußert die Vermutung, die Kaiserin und ihre Ratgeber seien zu der Idee einer Brautschau durch das Buch Esther angeregt worden (AT Est. 2, 2–4; s.o.)[74]. Es ist allerdings kaum anzunehmen, daß die Kaiserin Irene auf die jüdische Erzählung mit ihrem radikalen religionspolitischen Kontext des Purimfestes zurückgegriffen hat, zumal ihr auch eine Assoziation ihres frommen Sohnes mit dem polygamen Xerxes kaum willkommen gewesen sein konnte; vielmehr ist hier zu bedenken, daß das Brautschaumotiv aus

---

tet der „important consequences for our attitude towards the historical significance of the text as a whole" (XXVI) bleibt doch für den Historiker, der nach dem konkreten Stattfinden einer Brautschau im Jahr 855 fragt, der Text dieser Heiligenvita aussagekräftig genug: Eben weil es diese Brautschau tatsächlich gegeben hatte, konnte ein viel späterer Autor seine Protagonistin in einen Bezug dazu setzen, auch gegen die chronologischen Tatsachen. Bedeutsam ist, daß Irene – samt ihrer später ja mit dem Caesar Bardas verheirateten Schwester – aus Kappadokien in die Hauptstadt reist, wo sie von dem dort residierenden Teil ihrer offenbar sehr einflußreichen Familie, der Gouberoi, empfangen wird. Dem Sozialprestige dieser Sippe entsprach also nur entweder die Verheiratung der beiden Mädchen in höchste Kreise oder deren Eintritt in ein vornehmes Kloster. Irene soll nach der Heirat des Kaisers mit einer anderen Kandidatin jedes Angebot abgelehnt haben. – Welche Ereignisse tatsächlich das verspätete Eintreffen der Irene in Konstantinopel 855 verursacht hatten, bleibt unbekannt: Literarische Fiktion und fromme Bemäntelung eines schweren profanen Fehlschlags für die Sippe sind m.E. am ehesten darin zu erkennen, daß der Heilige Ioannikios mit seiner Weissagungsgabe und der Patriarch Methodios – die beide ja oft genug in Heiligenviten des 9.Jh. auftreten (Rosenqvist, *op.cit.* XXVII) –, als die Wegbereiter der „wahren Bestimmung" der jungen Irene fungieren. Gerade weil Irene zur mächtigen Familie der Gouberoi gehörte, die an ihrer wenigstens geistlichen Karriere interessiert war (vgl. § 21), ist der zumal nicht selbst geschilderten Brautschau Glauben zu schenken.

[72] Treadgold, *op.cit.* 396, 400.

[73] Vgl. S. Konecny, Die Frauen des karolingischen Königshauses (Diss.). Wien 1976, 79f.

[74] Treadgold, *op.cit.* 398. – Diesen Vorschlag machten bereits die ersten Editoren der Philaretos-Vita: M.H. Fourmy–M. Leroy, La Vie de S. Philarète, *Byz* 9 (1934) 103; vgl. Rydén, *op.cit.* 16, mit der Bemerkung „This is an awkward idea, since literary influences normally affect writers, not rulers".

dem Bereich des orientalischen Liebesromans über griechisch-hellenistische Vermittlung[75] auch in der byzantinischen Volksliteratur verbreitet war, wie etwa der aus dem 13. Jahrhundert überlieferte Roman „Belthandros und Chrysantza" bezeugt[76]. Somit ist festzustellen, daß die Idee zur Abhaltung einer Brautschau für den jungen Kaiser Konstantin VI. im Jahr 788 auf eine reichsweite Propagierung der Hochzeit abzielte (s.o.), indem sie eine populäre Romantik beschwor.

Nachdem im ersten Abschnitt unserer Erörterungen wahrscheinlich gemacht werden konnte, daß schon die Heiraten des Arcadius (395) und Theodosius II. (421), beide in Konstantinopel, zumindest vorgaben, aus der mehr oder weniger zufälligen Auffindung der schönsten Frau als der dadurch zur Kaiserin qualifizierten Gattin hervorgegangen zu sein, liegt es nahe, in der Veranstaltung der Kaiserin Irene einen bewußten Rückgriff auf die theodosianischen Beispiele zu erkennen – sofern sie nicht überhaupt einer Tradition folgte, die uns durch die Ungunst der Quellenlage unbekannt ist. Sie stellte sich und ihren Sohn damit in die Reihe der alten rechtgläubigen Kaiser – und insbesondere in die Nachfolge der verehrten orthodoxen Pulcheria[77] – möglicherweise sogar im Sinne einer gezielten scheinbaren Ablehnung „westlicher" Heiratspolitik, die sich an Sippenverbänden und politischen Zweckmäßigkeiten orientierte. In jedem Fall konnte sich Konstantin VI. mit dem Hintergrund seiner Brautwahl als „rhomäischer" Kaiser erweisen; um diesen Aspekt dürfen es der Regentin Irene angesichts eines heraufziehenden Konfliktes mit Karl dem Großen bzw. seinen Verbündeten in Italien[78] gegangen sein.

Mit der vorliegenden Interpretation der ersten byzantinischen Brautschau, welche für die folgenden gleichartigen Unternehmungen eine propagandistische Wirkung gehabt haben dürfte, ist die historische Bedeutung dieser bemerkenswerten Sitte darin zu sehen, daß sich der Hof zu Konstanti-

---

[75] Den Einfluß eines orientalisch-hellenistischen Liebesmärchens läßt z.B. die Geschichte der Hetäre Rhodopis erkennen, die Strabon, Geogr. XVII 1, 33 überliefert und in der ein verlorener Schuh der Schönen die Hauptrolle spielt; Herod. II 134–135 hatte anläßlich seiner Bemerkungen über die sogenannte Rhodopis-Pyramide noch nichts dergleichen zu erzählen gewußt (vgl. Rydén, *op.cit.* 181 Anm. 26a).

[76] Dazu H. Hunger, Die Schönheitskonkurrenz in „Belthandros und Chrysantza" und die Brautschau am byzantinischen Kaiserhof. *Byz* 35 (1965) 150ff.; C. Cupane, Il „concorso di bellezza" in Beltandro e Crisanza sulla via fra Bisanzio e l'occidente medievale. *JÖB* 33 (1983) 221–248.

[77] Vgl. Holum, *op.cit.* (s.o. Anm. 4) 215f.

[78] Speck, *op.cit.* 208; die Beilegung des Krieges gegen Benevent war mit der Verheiratung der Euanthia (in den lateinischen Quellen „Wantia"), einer Schwester der Kaisergattin Maria von Amnia, mit Grimobald von Benevent verbunden.

nopel reichsweit und volksnah als Zentrum der Bewahrung rhomäisch-orthodoxen Erbes präsentierte. Dies wäre ohne einen Rückbezug auf die theodosianischen Exempla, der allerdings in den verfügbaren Quellen – vermutlich wegen ihres hagiographischen Charakters – nicht genannt wird, kaum möglich gewesen[79]. Da die Zeugnisse für die schon spätantike Brautschau in der Forschung nicht genügend beachtet worden sind, ist einerseits der hier betonte Aspekt kaiserlicher Selbstdarstellung bisher vernachlässigt worden, andererseits hat die verbreitete Annahme eines nur legendären Charakters der byzantinischen Brautschauberichte eine historische Auswertung der bei Claudian und Malalas überlieferten Hinweise behindert. Die vorliegenden Erörterungen zum Phänomen „Brautschau" verstehen sich daher als Beitrag zu einer Neubelebung der Diskussion*.

[79] Bemerkenswerterweise findet sich die Geschichte der Brautsuche des Theodosius II. und seiner Heirat mit Athenais sogar noch in dem französischen höfischen Roman „Eracle" von Gautier d'Arras aus dem späteren 13. Jh., dessen literarische Beziehungen zu dem byzantinischen Roman „Belthandros und Chrysantza" CUPANE, *op. cit.* 232ff., diskutiert.

* Für die kritische Lektüre des Manuskripts danke ich herzlich den Herren Professoren Dr. S. DÖPP (Bochum), Dr. J. MARTIN (Freiburg), Dr. P. SCHREINER (Köln) und Frau Prof. Dr. R. ZOEPFFEL (Freiburg).

CAROLINA CUPANE / WIEN

APPUNTI PER UNO STUDIO DELL'OIKONOMIA ECCLESIASTICA A BISANZIO*

Οὐ γὰρ, ὑπὸ ἀνάγκης καιροῦ τῆς ἀκριβείας περιγραφείσης, ὁ τῆς οἰκονομίας ὅρος περιορισθήσεται[1].

Con queste parole il Concilio Quinisesto in Trullo nell'anno 691 motiva la misura presa a favore di quei vescovi che, pur eletti canonicamente, si trovano nell'impossibilità di raggiungere le loro sedi a causa della situazione politica anormale di quei tempi: contrariamente alla lettera di svariate disposizioni precedenti (ἀκρίβεια)[2] essi potranno esercitare anche altrove tutte le funzioni inerenti alla loro carica in forza di un provvedimento speciale (οἰκονομία). Questo termine, che si presenta qui con l'inequivocabile significato di «deroga» da una norma, «adattamento» alle costrizioni di una necessità contingente (ἀνάγκη καιροῦ) per motivi di opportunità collettiva[3], è però di per sé una vecchia conoscenza. Già in uso nell'antichità classica con svariate sfumature di significato, la principale e più comune delle quali è quella di amministrazione, prudente gestione della cosa privata e pubblica, ripartizione[4], esso fu adottato, con queste stesse connotazioni

* Il presente lavoro è sorto nell'ambito del progetto «Byzantinische Gebrauchssprache in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts» condotto presso l'Institut für Byzantinistik und Neogräzistik dell'Università di Vienna sotto la direzione di J. KODER e con il finanziamento del Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

[1] Trull., Can. 37 (ed. P. P. JOANNOU, Discipline générale antique [IIe–IXe s.], I/1. Grottaferrata 1962, 172).

[2] Ad es. Ant., Can. 13.18.22 (I/2 114–115.118.122 JOANNOU); Apost., Can. 35 (I/2 24–25 JOANNOU).

[3] Il concetto di utile si identifica qui con la salvaguardia dei diritti ecclesiastici: (I/1 171, 19–21 JOANNOU) «μηδαμῶς πρὸς λύμην τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαίων τὴν ἐθνικὴν ἐπήρειαν ἐνεργεῖσθαι βουλόμενοι». – L'opposizione οἰκονομία – ἀκρίβεια sembra essere sfuggita a F. J. THOMPSON, Economy. *Journ. of Theol. Stud.* NS 26/2 (1965) 410, che intende il termine nel senso neutro di «esercizio del ministero pastorale»; cfr. al contrario l'interpretazione, che seguo, di P. L'HUILLIER, L'économie dans la tradition de l'Eglise orthodoxe. *Kanon* VI (1983) 36.

[4] Cfr. in proposito la panoramica, concisa ma chiara e informativa di K. DUCHATELEZ, La notion d'économie et ses richesses théologiques. *Nouvelle Rev. Théol.* 92 (1970) 268–271; non mi è stato possibile consultare la dissertazione dattiloscritta di J. H. P. REUMANN, The

semantiche, anche dagli scrittori cristiani dei primi secoli ed applicato per estensione all'azione direttrice di Dio nell'universo ed in particolare al suo piano salvifico[5]. Nei testi canonici il sostantivo οἰκονομία con i suoi derivati οἰκονομέω e οἰκονόμος viene usato tecnicamente, in alternativa a διοίκησις, per indicare la conduzione degli affari ecclesiastici da parte del vescovo, o l'attività più specificamente pastorale dello stesso in quanto οἰκονόμος ψυχῶν, nel regolare le modalità di applicazione delle penitenze ecclesiastiche (οἰκονομεῖν τὴν μετάνοιαν/τοὺς ἐπιτιμίους)[6].

La particolare valenza di significato che s'incontra nel testo del canone 37 del Trullano non è però certo un'invenzione dei Padri conciliari; anch'essa ha infatti una lunga storia alle sue spalle, una storia che affonda le sue radici in ultima analisi nella filosofia stoica[7]. La patristica, a partire dal IV secolo ne fa ampio uso, soprattutto nell'esegesi biblica, interpretando in chiave di οἰκονομία numerosi passi oscuri o ambigui delle Scritture[8]: il termine ha qui il senso, moralmente alquanto dubbioso, ma rettificato dall'autorità divina o apostolica, di arrangiamento, compromesso con le esigenze della realtà concreta, mensogna, giustificata o giustificabile dall'utilità o dalla compassione per le debolezze e insufficienze umane. Particolarmente in Giovanni Crisostomo l'οἰκονομία viene strettamente legata in rapporto di causa-effetto ad un altro principio, affine ma non identico, la συγκατάβασις, cioè la divina condiscendenza verso l'imperfezione del singolo[9].

use of *Oikonomia* and related terms in Greek sources to about A. D. 100 as a Background for Patristic Applications. Diss. Pennsylvania 1957 (microfilm Ann Arbor Michigan).

[5] Il tema è stato ampliamente trattato, rinvio qui, fra molti a Duchatelez, Notion 271–284 e O. Lillge, Das patristische Wort Oikonomia, seine Grundlage und Geschichte bis auf Origenes. Diss. Erlangen 1955; cfr. anche lo studio, non invalidato dagli anni, di W. Gass, Das patristische Wort *Oikonomia*. *Zeitschr. f. Wiss. Theol.* 17 (1874) 465–504; una messa a punto delle diverse teorie con ricchissima bibliografia offre Y. Congar, Propos en vue d'une théologie de l'« Economie » dans la tradition latine. *Irénikon* 45 (1972) 174–188. – Una ricca raccolta di testimonianze bizantine fino al periodo dell'iconoclasmo in H. Thurn, *Oikonomia* von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit. Semasiologische Untersuchung einer Wortfamilie. Diss. München 1961.

[6] Cfr. ad es. Basilio, Can. 56–58.62.65.72 (II 144–150 Joannou). – Per l'uso sinonimico alternativo di οἰκονομέω – διοικέω cfr. Const. Can. 2 (I/1 46–47 Joannou).

[7] Vedi in particolare J. H. P. Reumann, Οἰκονομία as « Ethical Accomodation » in the Fathers, and its Pagan Background. *Studia Patristica* III (1961) 370–379.

[8] Si consulti in proposito l'eccellente sintesi di Duchatelez, Notion 284–292; una ricca lista di applicazioni patristiche del termine all'esegesi biblica in G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, s. v. οἰκονομία D.

[9] Sulla dottrina crisostomica della συγκατάβασις cfr. in particolare F. Fabbi, La « condiscendenza divina » nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo. *Biblica* 14 (1933) 330–347. Nell'Om. 46 In Act. Apost. (*PG* 60, 323), ad es., Crisostomo definisce il

All'accezione di οἰκονομία del Trullano si avvicina Cirillo Alessandrino (V sec.). In una serie di lettere, in cui affronta il problema del comportamento da tenere nei confronti di eretici e dissidenti[10], egli ne dà la seguente definizione: « ἀλλ' οἰκονομία πραγμάτων ἔσθ' ὅτε παραβιάζεται βραχὺ τοῦ δέοντος ἐξῆ τὸ λίαν ἀκριβὲς ἀποσῴζειν, παρορῶμέν τινα, ἵνα μὴ τοῦ παντὸς πάθωμεν « marinara »: « come i marinai incappati in una tempesta si liberano di una parte del carico per salvare la nave, così anche noi « ἐν τοῖς πράγμασιν, ὅταν μὴ ἐξῆ τὸ λίαν ἀκριβὲς ἀποσῴζειν, παρορῶμέν τινα, ἵνα μὴ τοῦ παντὸς πάθωμεν ζημίαν »[11]. Un tale comportamento, infine, non potrà dispiacere a nessuna persona di buon senso: « ὁ τῆς οἰκονομίας τρόπος οὐδενὶ τῶν συνετῶν ἀπήρεσεν »[12]. Le parole di Cirillo lasciano comprendere chiaramente da un lato come egli fosse consapevole della potenziale ambiguità del procedere, dall'altro che ai suoi tempi dovevano esservi anche voci contrarie all'uso dell'οἰκονομία: non altrimenti si spiegherebbero l'estrema cautela nella formulazione e l'insistenza sui motivi dell'utile, dell'inevitabile e del ragionevole. Di ciò ci da conferma un secolo dopo Eulogio, patriarca di Alessandria, con la sua intransigente dichiarazione: « Εἴ τις τῶν δοκούντων τοῖς θεοφόροις πατράσι σαλεύοι τι, οὐκ ἔστι τοῦτο οἰκονομία κλητέον, ἀλλὰ παράβασις καὶ προδοσία δόγματος καὶ

comportamento di Paolo come οἰκονομία καὶ συγκατάβασις, laddove il primo termine vuole sottolineare l'abile strategia dell'apostolo, il secondo la sua misericordiosa condiscendenza: i due concetti non sono intercambiabili, ma si integrano a vicenda. – Un ulteriore episodio delle « gesta » pauline, la circoncisione di Timoteo (Ac. 16, 3), che diverrà un esempio tipico di οἰκονομία apostolica (esempi in Duchatelez, Notion 287–288, nn. 62–63) viene invece interpretato da Clem. Alex., Strom. VII 9 (III 39, 17–25 Stählin) come un gesto di συμπεριφορὰ e συγκατάβασις; non mi sembra però che i tre termini possano essere intesi come sinonimi (così Duchatelez, Notion 287): Clemente Alessandrino intende infatti, a mio avviso, sottolineare non tanto l'abilità quanto la componente di umana comprensione dell'apostolo nei confronti della sensibilità dei giudei; a tal fine si serve dei due termini citati anzichè di quello οἰκονομία, rinforzandone l'efficacia con il paragone del medico capace di adoperare ogni mezzo, anche la mensogna, per il bene del malato.

[10] Si tratta delle lettere 56 a Gennadio, 57 e 58 a Massimo, 62 a Proclo, 76 ad Attico, 82 ad Amfilochio (*PG* 77, 319–376); brani di alcune sono stati successivamente accolti nelle collezioni canoniche, fra di esse la 56 e la 57, che però non sono accettate da Balsamone nell'ambito dell'epurazione del Nomocanone (e quindi non sono comprese nell'edizione di G. A. Rhalles–M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, IV. Atene 1954); Joannou, Discipline II 284–287 le riporta in corsivo sotto i numeri 6 e 7 e con il titolo Περὶ οἰκονομίας.

[11] Cyr. Alex., Can. 7 (II 286, 11–22 Joannou). Cirillo conosce però anche le metafore mediche e se ne serve, ad es. nell'Ep. 58 a Massimo (*PG* 77, 321 C 11) per illustrare l'efficacia dell'economia: « πεπονθυίας τῆς ψυχῆς δεῖ τινος οἰκονομίας, οἷα φάρμακον προσφερομένης αὐτοῖς », riprendendo il detto evangelico (Lc X 31): « Οὐ γὰρ χρείαν ἔχουσιν ... οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες » (321 D 5–6).

[12] Cyr. Alex., Can. 7 (II 287, 15–17 Joannou).

περὶ τὸ θεῖον ἀσέβεια »[13]. Eulogio sapeva certo quel che diceva. Egli è infatti autore di un trattatello perduto Περὶ οἰκονομίας, conservatoci in sunto nella Biblioteca di Fozio[14], in cui tenta di definirne, non senza inconseguenze, i principi e di fissarne i limiti e la sfera d'azione. Tali limiti sono per Eulogio strettamente mantenuti entro i confini canonici e dogmatici: « Μέχρι γὰρ τούτου τὰ τῆς οἰκονομίας ὁ ὀρθὸς λόγος ἀνέχεται, μέχρις ἂν οὐδὲν καινοτομεῖται τῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων »[15].

Tutto questo spiega forse l'estrema reticenza dei canoni nell'uso del termine οἰκονομία nella citata valenza semantica e ancor più la sua assenza nelle disposizioni penitenziali dei medesimi. Nè la mitigazione o riduzione di una sanzione ecclesiastica, nè la sospensione di essa in considerazione sia dello zelo mostrato dal peccatore nell'adempiere la penitenza inflittagli, sia della sua debolezza fisica o morale vengono designate come frutto di οἰκονομία. La terminologia per questi casi è costante e si avvale di termini meno equivoci e discussi quali φιλανθρωπία, συμπάθεια, συμπεριφορά, συγκατάβασις, in combinazione con metafore « mediche » che sottolineano la dimensione terapeutica della penitenza[16]: si sarebbe tentati di asserire che i padri conciliari preferissero imitare la divina filantropia piuttosto che l'altrettanto divina ma imbarazzante economia nell'addolcire, in nome della carità cristiana, i rigori di una legge che non teneva, e non poteva tener conto, dell'individuo. Ancora nell'VIII secolo una personalità del formato di un Giovanni Damasceno non mostra alcun entusiasmo nei confronti dell'οἰκονομία: essa è per lui

[13] Cfr. Rhalles–Potles, Σύνταγμα IV, 398; il canone di Eulogio fa parte della Synopsis canonica cosiddetta di Aristeno.

[14] Phot., Bibl. cod. 227 (IV 111–114 Henry).

[15] *Ibid.* (IV 113, 39–41 Henry).

[16] Il termine φιλανθρωπία, o derivati di esso, indica l'addolcimento della pena nei canoni più antichi, ad es. Ancyr., Can. 5.16.21 (I/2, 60.67.71 Joannou); Neoc., Can. 2 (II/2 276 Joannou); Nic., Can. 9.11.12 (I/1 28.33 Joannou). Neanche il Trullano fa eccezione a questa regola, cfr. il can. 3 riguardante il posto che spetta in chiesa ai religiosi che hanno contratto un secondo matrimonio: l'opposizione fra la Chiesa di Roma e quella costantinopolitana è un'opposizione fra ἀκρίβεια da un lato e φιλανθρωπία/συμπάθεια dall'altro (I/1 126, 8–14 Joannou). – In assoluto, l'uso di οἰκονομία nello speciale senso qui trattato è raro; il termine ricorre nei canoni, a quanto vedo, solo due volte e sempre nelle disposizioni del concilio Quinisesto: la prima volta, nel passo menzionato (n. 1), la seconda nel can. 29, in riferimento ad una misura relativa al digiuno presa dai Padri del sinodo di Cartegine a favore della chiesa d'Africa (I/1 160, 4–8 Joannou). Escludo qui i due famosi canoni basiliani 1 e 47 (II 96 e 137 Joannou), in cui l'uso del termine appare poco chiaro, rimandando alla stringente discussione del problema in L'Huillier, Economie 30–34 e soprattutto Dorothea Wendebourg, Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der orthodoxen Kirche, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit. Festschr. G. Kretschmar. Stuttgart 1986, 93–116, in cui una chiara messa a punto e un'eccellente bibliografia.

soltanto un male inevitabile, πρᾶγμα μὴ ὀφεῖλον γενέσθαι· γίνεται δὲ κατὰ συγκατάβασιν καὶ ὠφέλειάν τινων, da situare nelle immediate vicinanze della temutissima καινοτομία, πρᾶγμα παρὰ τοὺς τῆς φύσεως ὅρους καὶ νόμους παρηλλαγμένον[17].

La storia ecclesiastica e politica bizantina di questi secoli pullula malgrado ciò di esempi concreti di οἰκονομία, concessa di fatto o discussa nelle fonti relative[18]; l'attitudine mentale resta però sempre piuttosto distaccata.

E' solo a partire dal IX/X secolo che il concetto qui trattato di οἰκονομία comincia a modificarsi e ampliarsi; parallelamente si sciolgono pian piano le riserve dei bizantini nei suoi confronti. Tale evoluzione è verificabile innanzi tutto in campo terminologico: il lessico penitenziale comincia adesso ad impadronirsi del termine, che abbiamo visto penosamente evitato dai canoni, e ad accostarlo sempre più a quelli tradizionali di συμπάθεια e συγκατάβασις. Il Kanonikon, attribuito falsamento al patriarca del VI sec. Giovanni Nesteuta[19], la cui eccessiva συγκατάβασις veniva da alcuni aspramente criticata[20], usa abitualmente il verbo οἰκονομέω per indicare una riduzione della

[17] *PG* 95, 229 D 3–4. La citata definizione del Damasceno riprende pressocché letteralmente quella offerta un secolo prima da Anastasio Sinaita nel suo Hodegos (*PG* 89, 85 D 5–7): « λέγομεν πάλιν οἰκονομικῶς καὶ ὅτε γίνεται πρᾶγμα, οὐ πάντως ὀφεῖλον γενέσθαι, γίνεται δὲ διὰ συγκατάβασιν καὶ σκοπὸν σωτηρίας τινῶν »; il concetto è qui esemplificato con l'episodio classico della circoncisione di Timoteo da parte di Paolo. – Atanasio ci dà però nello stesso Hodegos (*PG* 89, 77 C 1–3) un'altra definizione, più favorevole dell'economia, in cui quest'ultima non solo è frutto di συγκατάβασις, ma viene con essa identificata: « οἰκονομία ἐστὶν ἑκούσιος μεγέθους συγκατάβασις πρὸς σωτηρίαν τινῶν ἐπιτελουμένη » (così anche in uno scolio attribuito a S. Basilio alla seconda omelia pasquale, Or. 45, di Gregorio Nazianzeno [*PG* 36, 909 A]); in quest'ultimo caso Anastasio si riferisce però non all'economia umana, quale era quella di Paolo, ma a quella divina. L'interpretazione dell'oikonomia umana e più precisamente ecclesiastica come συγκατάβασις sarà il risultato di un'evoluzione posteriore, cfr. *infra* p. 58–59.

[18] Una prima raccolta dei diversi casi di oikonomia nella storia bizantina tenta l'articolo di P. Rai, L'économie dans le droit canonique byzantin jusqu'au XIe siècle. *Istina* 18 (1973) 260–323: i due episodi più rilevanti sono senza dubbio la restaurazione del monotelitismo voluta nel 711 dall'usurpatore Filippico e accettata per οἰκονομία dal patriarca Giovanni VI e il trattamento economico riservato a Costantino V nella cosiddetta questione mechiana (su cui v. particolarmente P. Henry, The Moechian Controversy and the Constantinopolitan Synod of January A. D. 809. *Journ. of Theol. Stud.* N. S. 20 [1969] 495–522).

[19] Sul problema della tradizione dei testi penitenziali attribuiti al Nesteuta ma composti, pare, fra il IX e il X sec., rinvio all'articolo fondamentale di E. Hermann, Il più antico penitenziale greco. *OCP* 19 (1953) 71–127; cfr. anche H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (*Byzantinisches Handbuch/Handbuch der Altertumswiss.* II/1). München 1958, 423–425.598.

[20] Cfr. il can. 24 del patriarca Nicola III Grammatikos (in J. Pitra, Spicilegium Solesmense, IV. Paris 1858, 474) e la Erotesis 13 dei monaci agioriti allo stesso patriarca (480 Pitra) « πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ἀναισχύντως τοὺς ἀνθρώπους πεποίηκε διὰ τὴν ἄλογον συγκατάβασιν » (474

sanzione ecclesiastica[21]. Nel Canonarion, un altro testo affine composto per l'uso pratico e quotidiano dei confessori e che è tradito sotto lo stesso nome, l'autore si dichiara consapevole che l'indulgenza mostrata gli attirerà molte critiche; anche questo concetto viene espresso con la parola οἰκονομία: «Ταύταις δὲ ταῖς λίαν συμπαθητικαῖς οἰκονομίαις, οἶδα ὅτι μέλλω κατακρίνεσθαι ... ἀλλ' ὅμως κρεῖττον οὕτως ἐν τοῖς τοιούτοις κριθῆναι, ἢ ὡς ἀσυμπαθὴς ἐπαινεθῆναι»[22]. Nell'XI sec. il cartofilace Niceforo elogia la mitezza del Penitenziale dello Pseudo-Nesteuta perché fedele al senso, anche se non alla lettera, del canone 74 di Basilio, che ordina di adattare gli epitimi ecclesiastici alle singole persone e alle circostanze specifiche: «Ὁ Νηστευτὴς Ἰωάννης τῷ τοιούτῳ κανόνι πειθόμενος, κατὰ τὸ δοθὲν αὐτῷ χάρισμα κεκαινοτόμηκέ τι, ἐπ' ὠφελείᾳ πάντως τὸ οἰκονομούμενον οἰκονομῶν»[23]. La καινοτομία del Nesteuta non è soltanto effettiva ma anche terminologica: la φιλανθρωπία basiliana diventa infatti per lui una συμπαθητικὴ οἰκονομία.

Già nel X sec. il patriarca Nicola I Mystikos protestava in una lettera al papa Anastasio III contro la dispensa concessa da Roma alle quarte nozze dell'imperatore Leone VI, un'economia questa, a suo avviso, del tutto inqualificabile (ἄτοπος οἰκονομία), poiché essa, lungi dal salvare il peccatore lo incoraggia al peccato[24]. Il patriarca elogia invece l'autentica economia, la

Pitra); vedi in proposito quanto osservano K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig 1898, 282–294 e Maria Vittoria Strazzeri, Drei Formulare aus dem Handbuch eines Provinzbistums, in: Fontes minores III (= *Forschungen z. byz. Rechtsgesch.* 4). Frankfurt/M. 1979, 334–335.

[21] Ed. Pitra, op. cit., 429–435 con il titolo Διδασκαλία μοναζουσῶν καὶ ἐπιτίμια ἑκάστου ἁμαρτήματος.

[22] Ed. J. Morinus, Commentarius Historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1657, 101–117 (qui p. 114 C 2–6); cfr. anche la Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων, anch'essa attribuita al Nesteuta (90 A 1–4 Morinus).

[23] Ed. P. Gautier, Le Chartophylax Nicéphore. *REB* 27 (1969) 159–187 (qui 178, 26–28). – Il canone 74 di Basilio (II 151 Joannou), cui l'editore rimanda (177, n. 17) dispone soltanto che: «ὁ πιστευθεὶς παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας λύειν καὶ δεσμεῖν, εἰ φιλανθρωπότερος γένοιτο ... εἰς τὸ ἐλαττῶσαι τὸν χρόνον τῶν ἐπιτιμίων, οὐκ ἔσται καταγνώσεως ἄξιος»; il pensiero del vescovo di Cesarea va integrato alla luce del Can. 2 (II 100, 7–9 Joannou): «... ὁρίζειν δὲ μὴ χρόνῳ ἀλλὰ τρόπῳ τῆς μετανοίας τὴν θεραπείαν» e del Can. 84 (II 157 Joannou).

[24] Nic. Myst., Ep. 32 (236, 372–375 Jenkins–Westerink): «Ποῦ ταύτην τὴν ἄτοπον οἰκονομίαν ἐξεῦρες, τὴν οὐκ ἐλαφρύνουσαν τὸ βάρος τοῦ ἁμαρτήματος, ἀλλὰ βαρύτερον αὐτὸ ποιοῦσαν;». E' interessante in questo contesto ricordare che un secolo prima Teodoro Studita aveva formulato una differenziazione analoga in una serie di lettere concernenti una situazione molto simile, vale a dire la riabilitazione per oikonomia del prete che aveva celebrato le nozze proibite di Costantino V, cfr. ad es. Ep. 24 (*PG* 99, 984 B 4–9; C 6–11) o Ep. 49 (*PG* 99, 1088 C 1–7) con la pregnante catena di metafore: «Μὴ προβαλλέσθωσαν τὰς γλώσσας οἱ Μοιχειανοὶ

quale strappa il peccatore agli artigli del demonio, definendola «σωτηριώδης συγκατάβασις» e «μίμησις τῆς θείας φιλανθρωπίας»[25]. E' qui evidente il tentativo, di spostare l'asse semantico del concetto di οἰκονομία dal campo legale a quello penitenziale: in quanto dispensa eccezionale dal canone proibente la tetragamia l'οἰκονομία è ἄτοπος, quindi inaccettabile; la vera, giusta, lodevole οἰκονομία è, deve essere, al tempo stesso una συγκατάβασις che tramite l'imitazione della filantropia divina riproduce sul piano umano l'atto salvifico della Redenzione[25a].

Nell'XI sec. Niceta Stethatos nel suo scritto Περὶ κανόνων impiega quasi ossessivamente i termini οἰκονομία – οἰκονομέω in un contesto squisitamente penitenziale; tema in discussione è la liceità di alcune concessioni fatte nel suo monastero di Studion a quei peccatori pentiti che desiderano abbracciare lo stato monastico, concessioni che contravvengono alla lettera delle relative disposizioni canoniche[26]. I brani in questione non sono di facile interpretazione, poiché i termini citati vi ricorrono con diverse sfumature di significato: con οἰκονομέω s'intende tanto «regolare le modalità di applicazione degli epitimi ecclesiastici», quanto «usare l'economia in vista di un bene maggiore». Il problema si presenta spinoso in particolare quando Stethatos per avvalorare la sua tesi favorevole all'indulgenza studita cita letteralmente un passo del canone 4 di Gregorio di Nissa sulla confessione e sulla penitenza che suona come segue: «ἔξεστι τῷ οἰκονομοῦντι πρὸς τὸ συμφέρον τῇ ἐκκλησιαστικῇ οἰκονομίᾳ συντεμεῖν τὸν χρόνον τῆς ἀκροάσεως ...»[27]. L'editore del canone interpreta il brano nel senso che: «il sera permis à celui qui administre l'église dans l'intérêt même de la discipline ecclésiastique d'abréger le temps de l'audition»[28], dando quindi al verbo οἰκονομέω il suo signifi-

ἐνταῦθα, μηδὲ τὸν χειραγωγόν, κρημνιστὴν οἰέσθωσαν· μηδὲ τὸν κυβερνήτην, καταποντιστήν. Μηδ' ἂν τὸν ἰατρόν, νοσοποιόν ...».

[25] *Ibid.*, 376–380; cfr. anche la analoga affermazione contenuta nel trattato sulla tetragamia (199/XVI, 44 Westerink): «Ὅτι ἡ οἰκονομία οὐκ ἐπὶ βεβαιώσει τῶν ἁμαρτημάτων γίνεται, ἀλλ' ἐπὶ ἀπαλλαγῇ τῆς ἁμαρτίας καὶ σωτηρίας τοῦ ἁμαρτάνοντος ... Per Nicola Mystikos non esiste altro tipo di oikonomia legittima che non sia penitenziale, di utilità concreta e comune quale motivo legittimatore non vi è in lui alcuna traccia.

[25a] L'identificazione οἰκονομία-συγκατάβασις ricorda il detto già citato (n. 17) di Anastasio Sinaita, si riferisce però espressamente all'oikonomia umana e più particolarmente ecclesiastica; in futuro i due termini potranno essere, e saranno, usati come sinonimi, cfr. *infra* p. 61, n. 35.

[26] Si tratta di una lettera di Stethatos ad Atanasio, ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Παναγίου, περὶ κανόνων, della risposta di costui e di un'ulteriore replica, ed. J. Darrouzès, Nicétas Stéthatos. Opuscules et Lettres (*SC* 81). Paris 1961, 464–485.

[27] Greg. Nyss., Can. 4 (II 215, 19–23 Joannou).

[28] *Loc. cit.*

cato neutro normale nei canoni; l'editore dell'opuscolo di Stethatos traduce invece: « celui qui a en vue un plus grand profit dans son gouvernement a la faculté, en vertu de l'Economie en usage dans l'Eglise, d'abréger le temps de l'audition »[29] e vi vede l'accezione particolare che c'interessa in questo contesto. Ne consegue che il significato penitenziale dell'economia non rifletterebbe più un'evoluzione di età medio-bizantina ma sarebbe confortato da una testimonianza canonica del IV secolo[30]. L'ipotesi, indubbiamente attraente, non mi sembra però sostenibile. Ad essa si contrappone infatti il costante uso linguistico dei restanti canoni penitenziali del Nisseno, in cui l'addolcimento delle sanzioni ecclesiastiche è sempre espresso con i termini tradizionali di φιλανθρωπία, συμπεριφορά, συγκατάβασις[31]. E' possibile invece che l'opuscolo di Stethatos, alla luce dell'evoluzione linguistica e ideologica avvenuta nel corso dei secoli, intenda effettivamente il canone di Gregorio nel senso proposto dall'editore. L'espressione οἰκονομεῖν πρὸς τὸ συμφέρον, seguita però da un'accusativo d'oggetto[32], ritorna per due volte nell'argomentazione di Stethatos. Nel primo caso almeno (τῶν ... οἰκονομούντων πρὸς τὸ συμφέρον τοὺς τῶν ἐξομολογουμένων ἀφορισμούς)[33], la traduzione « ceux qui usent d'économie, sans doute pour un plus grand bien, dans l'excommunication des pénitents », benché non cogente (si potrebbe intendere altrettanto bene « coloro che regolano nell'interesse generale le modalità della scomunica ») mi sembra plausibile. Tutto l'opuscolo gioca infatti sul tema dell'indulgenza ed è in un certo senso significativo che οἰκονομία e non συγκατάβασις vi abbia il ruolo di parola chiave[34].

Sia come sia, l'intercambiabilità di οἰκονομία-συγκατάβασις-συμπεριφορά è nel XII secolo un fatto compiuto. Due grandi canonisti dell'epoca, Teodoro Balsamone e Giovanni Zonara nel loro commento dello stesso canone 4 di

[29] Darrouzès, *op. cit.*, 483.

[30] Questa è l'opinione di J. H. Erickson, Oikonomia in Byzantine Canon Law, in: Law, Church, and Society. Essays in honour of S. Kuttner. Univ. of Pennsylvania 1977, 227, che interpreta il passo nel senso proposto da Darrouzès ma cita il testo nell'edizione di Ioannou, senza prendere posizione sulla divergenza della traduzione (entrambi i rinvii alle relative pagine sono peraltro falsi).

[31] Cfr. Can. 2.3.4.8. (II 210.211.213.214.220.225 Joannou).

[32] L'uso assoluto del verbo οἰκονομέω nel testo del canone è inconsueto; la costruzione normale (cfr. Lampe, s. v.) è quella con accusativo, come testimonia anche la variante τὴν ἐκκλησιαστικὴν οἰκονομίαν di alcuni mss (II 215 App. crit. 20 Joannou).

[33] Nic. Steth. (484, 10–12 Darrouzès); nel secondo caso (*ibid.* 16–17: « ... τῶν οἰκονομούντων εὐδιακρίτως τὰ θεῖά τε καὶ ἀνθρώπινα πράγματα ») il senso « amministrare » è fuori dubbio.

[34] Il termine συγκατάβασις non ricorre del tutto; di φιλανθρωπία si parla un'unica volta: « ἐν φιλανθρωποτέροις γίνεται ἐπιτιμίοις » (480, 21 Darrouzès), ma si tratta di una citazione dal Can. 4 del Nisseno (II 214, 30–31 Joannou).

Gregorio di Nissa glossano il desueto termine συμπεριφορά (= indulgenza) ivi usato con due sostantivi intesi evidentemente come sinonimi, appunto συγκατάβασις e οἰκονομία[35].

Questa dimensione penitenziale dell'economia enucleatasi, come abbiamo visto, in età medio-bizantina, non abolisce però l'accezione originaria di « deroga », « eccezione », piuttosto il contrario. Lo stesso Balsamone ne è testimonio. Commentando una disposizione speciale del concilio di Efeso in favore dell'anziano vescovo Eustazio di Panfilia che aveva rinunciato, non sentendosi competente, alla sua carica e a cui i Padri avevano concesso κατὰ λόγον οἰκονομίας di mantenere il titolo e i privilegi collaterali del rango, egli enuncia con fermezza che: « οὐ χρὴ τὸ κατ' οἰκονομίαν διά τι χρήσιμον εἰσενεχθὲν εἰς ὑπόδειγμα ἕλκεσθαι καὶ ὡς κανόνα κρατεῖν εἰς τὸ ἑξῆς »[36]. Se dal punto di vista della terminologia si riscontra nel passo di Balsamone accanto all'uso di οἰκονομία anche quello di συμπάθεια con identica sfumatura di significato[37], dal punto di vista ideologico la riserva mentale del canonista non è molto diversa da quella di Eulogio o Giovanni Damasceno: l'economia è sempre un πρᾶγμα μὴ ὀφεῖλον γενέσθαι, che avviene in considerazione dell'utile e in via eccezionale; in nessun caso essa è da erigere a regola[38]. L'utile però (τὸ χρήσιμον), che solo giustifica agli occhi del canonista la dispensa, è slittato decisamente dal piano generale a quello individuale, una consequenza questa, a mio avviso, della colorazione penitenziale acquisita dal concetto di οἰκονομία in quei tempi[39].

[35] Rhalles–Potles, Σύνταγμα IV 311, 10–12 (Zonara); 312, 24–26 (Balsamone): « τοῖς ἀσθενεστέροις τῶν ἁμαρτανόντων γενέσθαι τινὰ παρὰ τῶν Πατέρων συμπεριφοράν, ἤγουν οἰκονομίαν, συγκατάβασιν »; precisando l'origine biblica del termine in questione: « εἴληπται δὲ ἡ λέξις ἐκ τῶν Παροιμιῶν· φησὶ γὰρ ὁ Σολομῶν ἐν αὐταῖς· ‹Ὁ μὴ συμπεριφερόμενος τῷ ἑαυτοῦ οἴκῳ κληρονομήσει ἀνέμους› » (Prov. 11, 29).

[36] Rhalles–Potles, Σύνταγμα II 214, 4–6.

[37] Qualche riga più in là (214, 10–11) Balsamone afferma che la concessione dei Padri conciliari in favore di Eustazio è avvenuta κατὰ συμπάθειαν; Aristeno (*ibid.*, 215) non si serve mai del termine οἰκονομία nel commentare a sua volta il fatto, ma di συμπάθεια con uguale significato (215, 24–25: « κατὰ συμπαθῆ δὲ λόγον οἱ τῆς συνόδου ταύτης Πατέρες ὑπέθεντο ... »).

[38] Un'eccezione sembra fare Balsamone per quanto riguarda l'οἰκονομία βασιλική, cioè la facoltà di dispensa in materia ecclesiastica che l'imperatore annovera fra i suoi privilegi: contro di essa egli non ha nulla da eccepire, qualunque sia la sua vera opinione riguardo alla posizione del sovrano nei confronti della legge e dei canoni; su questa problematica si veda la brillante interpretazione di D. Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: Gedächtnisschrift f. W. Kunkel, ed. D. Nörr–D. Simon. Frankfurt/M. 1984, 475–477; cfr. anche H.-G. Beck, Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz. *Sitzungsber. Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl.* 384. Wien 1981, 13–15.

[39] Ciò prova, un esempio contemporaneo basterà dimostrarlo, il caso di Giovanni Plakenos, ed. Sp. Troianos, Ein Synodalakt Michaels III. zum Begnadigungsrecht, in:

La storia ulteriore dell'economia negli ultimi secoli di Bisanzio, cui vogliamo adesso rivolgere l'attenzione, è una storia particolarmente dinamica e ricca di nuances. La chiesa bizantina nel XIII e XIV secolo si trovò a far fronte a situazioni del tutto anomale e ad esigenze nuove, al tempo stesso sul piano ideologico, amministrativo e penale. Il vacillare e progressivo dissolversi delle strutture e delle istituzioni statali contribuì decisamente a rinforzare il suo ruolo politico e sociale e portò di fatto ad un ampliamento sensibile delle sue competenze nel campo della giurisdizione. In questo contesto è postulabile a priori anche un uso particolarmente intenso e articolato dell'οἰκονομία ecclesiastica, l'unico mezzo a disposizione per sanare conflitti con la necessaria flessibilità e senza compromettere la situazione già di per sé precaria. Il caso ci ha conservato per questo periodo alcune fonti documentarie di particolare interesse, in quanto ci permettono di seguire nella prassi l'attività di due tribunali ecclesiastici, uno nella provincia bizantina del XIII e l'altro nella Costantinopoli del XIV secolo. Si tratta degli atti della cancelleria di Demetrio Chomatenos, arcivescovo di Ohrida nella prima metà del XIII sec., costituenti un Corpus di circa 150 documenti[40] e il Registro del patriarcato costantinopolitano, una raccolta di oltre 700 atti, che documenta l'attività giurisdizionale del tribunale patriarcale dal 1315 al 1402[41]. La massa di informazioni che i due testi in questione offrono allo storico è considerevole. Se si tiene presente che nell'Epiro del «dopo» la conquista latina, così come nella Costantinopoli dei Paleologi il tribunale ecclesiastico è pressocché l'unica istituzione funzionante ancora in grado di emanare e far eseguire una sentenza[42] è facile rendersi conto anche del valore di esse: per la prima volta nella storia di Bisanzio ci è concesso di cogliere in concreto estensione e modalità di applicazione – e non applicazione – delle norme legislative[43].

Non essendo possibile nell'ambito, necessariamente ristretto di questa ricerca, che è solo l'introduzione ad uno studio di più ampio respiro[43a], affrontare *in toto* il problema dell'economia ecclesiastica nei due testi citati, mi limiterò in seguito ad un campo specifico dell'applicazione di essa, un campo che ritengo particolarmente caratterizzante della vita della Chiesa in età tardo-bizantina e cioè quello dell'occupazione di metropolie e vescovati divenuti vacanti in seguito all'occupazione turca o latina o per aggiunzione (ἐπίδοσις) o per traslazione (μετάθεσις) o di altre modificazioni della geografia ecclesiastica ritenute indispensabili a causa delle circostanze. Soltanto a titolo di confronto menzionerò in conclusione alcuni casi particolarmente significativi di economia nell'amministrazione vera e propria della giustizia.

Traslazioni di vescovi e metropoliti, benché proibite da svariati canoni, erano state praticate fin dagli albori della storia della Chiesa[44]. Esigenze politiche avevano spesso resa necessaria la separazione di un pastore dalla sede affidatagli, un atto questo che venne sempre inteso come un divorzio fra due sposi, rottura di un legame consacrato da Dio e perciò indissolubile[45].

Fontes Minores VI (= *Forschungen z. byz. Rechtsgesch.* 11). Frankfurt/M. 1984, 205–218 (testo 205–206), che viene reintegrato nel suo grado dal patriarca Michele III Anchialos nel settembre 1177 κατὰ λόγον οἰκονομίας, affinché egli non sia costretto a «ἐν γήρει βαρυτάτῳ τῶν ζωαρκῶν στερίσκεσθαι καὶ τῇδε κακεῖσε περινοστεῖν ὡς ἀγύρτης καὶ μεταδιώκειν βίον πλανήτην καὶ ἐλεεινόν» (206, 14–16).

[40] Da consultare nell'ed. di J. B. Pitra, Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata, VI. Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena. Paris/Roma 1891; una nuova edizione del testo per la collana *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* viene curata da G. Prinzing (Mainz), che desidero qui ringraziare per avermi permesso di utilizzare le bozze di stampa del nuovo testo critico.

[41] Ed. Fr. Miklosich-I. Müller, Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana, I–II. Acta Patriarchatus Constantinopolitani. Wien 1860–1862; la riedizione dell'importante testo in 8 volumi è un progetto della scuola bizantinistica viennese: un primo volume è già uscito a cura di H. Hunger-O. Kresten [et al.], Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. I. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331 (*CFHB* XIX/1). Wien 1981; un secondo volume, comprendente i documenti dal 1331 al 1350 è di prossima pubblicazione. In seguito userò la sigla *PRK* per i documenti disponibili nella nuova edizione (anche per quelli tuttora in corso di stampa) e quella *MM* per i restanti.

[42] Sulla precaria situazione della giustizia provinciale in età tardo-bizantina cfr. Marie-Theres Fögen, Ein ganz gewöhnlicher Mord. *Rechtshist. Journal* 3 (1984) 71–81; D. Simon, Byzantinische Provinzialjustiz. *BZ* 79 (1986) 339–343; sul tribunale patriarcale nel XIV sec. P. Lemerle, Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. II. Le tribunal du patriarche ou tribunal synodal. *AnBoll* 68 (1951) 318–333 (ristampato in id., Le monde de Byzance: Histoire et Institutions. London 1978, Nr. XII).

[43] E' opportuno ricordare in questo contesto che già la *Peira* di Eustazio Romeo (ed. in J. e P. Zepi, Jus graeco-romanum. IV. Atene 1931 dall'ed. di C. E. Zachariae von Lingenthal, Leipzig 1856) ci offre un prezioso esempio di diritto «vissuto» nell'XI sec., cfr. D. Simon, Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht. Frankfurt/M. 1973 e N. Oikonomides, The «Peira» of Eustathios Rhomaios. An Abortive Attempt to innovate Byzantine Law, in: Fontes Minores VII (= *Forschungen z. byz. Rechtsgesch.* 14). Frankfurt/M. 1986, 169–192.

[43a] Cfr. *infra*, p. 73, n. 88.

[44] Si vedano ad es. le disposizioni, chiaramente proibitive, dei concili di Calcedone (Can. 5, I/1 74 Joannou), Antiochia (Can. 13, I/2 114 Joannou; Can. 21, *ibid.* 121), Nicea (Can. 15, I/1 36 Joannou), Sardica (Can. 1, I/2 160 Joannou; Can. 2, *ibid.* 161); un esempio classico di metathesis, riportato in tutte le discussioni sull'argomento (cfr. *infra*, n. 46) è quello di Gregorio di Nazianzo da Sasima a Costantinopoli.

[45] V. in proposito J. Gaudemet, Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son église et ses conséquences juridiques. *Kanon* VII (1985) 110–123; cfr. anche S. Salaville, Le titre ecclésiastique de «proedros» dans les documents byzantins. *EO* (1930) 422–434. – Il Registro

Tale provvedimento viene quasi sempre motivato nelle fonti da οἰκονομία e giustificato con grande dispiego di artifici retorici, spesso anche con una raccolta di *exempla* di casi precedenti[46], in cui si manifestano chiaramente l'atteggiamento difensivo e le riserve mentali degli interessati nei confronti di un atto doloroso ma indispensabile.

Nel 1226 un documento di Germano II dal titolo Σημείωμα περὶ μεταθέσεως motiva nel modo seguente la *translatio* del metropolita Manuele di Melitene: «Τιμᾶται μὲν ἁπαξαπλῶς ἐν ἅπασιν ἡ ἀκρίβεια, πολλῷ δὲ πλέον ἐν οἷς παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ ἔγγραφός τε καὶ ἄγραφος τὸ ποιητέον καὶ μὴ προϋπέθετο φθάσασα· οὐ μὴν οὐδ' ὁ περὶ οἰκονομίας ἀτιμάζεται λόγος ἔνθα μικρὸν ὑπενδόντας τοῦ ἀκριβοῦς, ἢ ζημίαν ἐστι ψυχῶν ἐπικινδυνευομένην ἐξ ἀκριβείας ἀνακαλέσασθαι, ἢ τὴν μήτε ὑποῦσαν ὠφέλειαν κατακτήσασθαι»[47]. La circospezione del patriarca è evidente: l'applicazione dell'οἰκονομία viene introdotta da un elogio dell'ἀκρίβεια, giustificata dalla possibilità di un pericolo spirituale e da considerazioni di utilità superiore e infine sostenuta da una serie di esempi autoritativi che riducono a zero la responsabilità personale.

Più o meno negli stessi anni Demetrio Chomatenos tratta il problema della μετάθεσις in una risposta canonica al metropolita di Durazzo Costantino Cabasila. Per l'arcivescovo di Ohrida l'atto è assolutamente incanonico (τοῦτο κανονικὸν μὲν οὐκ ἔστιν) e avviene soltanto per ordine dell'imperatore (γίνεται δὲ πολλάκις βασιλέως κελεύοντος διά τινα οἰκονομίαν λυσιτελοῦσαν κοινῇ) in base al προνόμιον che gli concede ogni ingerenza nelle questioni ecclesiastiche, fra cui anche ἀνάγει(ν) ... ἀπὸ ἐλάττονος τιμῆς εἰς μείζονα, δηλαδὴ ἀπὸ ἐπισκοπῆς εἰς μητρόπολιν, ἢ ἀνδρὸς ἀρετὴν ἢ πόλιν τιμῶν»[48]. Per Chomatenos la Chiesa non

del Patriarcato costantinopolitano attesta l'uso della metafora fin negli ultimi anni del XIV sec., cfr. ad es. MM II 19, 17–18 (ποιμένα καὶ νυμφίον πνευματικόν); 109, 20–21 (... τὸν ἀρραβῶνα τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως ... δέχεται); 390, 1–2 (δίκαιον ... ἕτερον ἐπιστῆναι ταύτῃ καὶ οἷαπερ νύμφην Χριστοῦ νυμφίον πνευματικὸν προμνησθεύσασθαι ...).

[46] Su tutta la questione si veda l'eccellente studio di I. Sykoutris, Συνοδικὸς τόμος τῆς ἐκλογῆς τοῦ πατριάρχου Γερμανοῦ τοῦ Γ' (1265–1266). *EEBS* 9 (1932) 178–211 e id., Συμπληρωματικὰ τοῦ συνοδικοῦ τόμου Γερμανοῦ τοῦ Γ'. *ibid.* 10 (1933) 435–437, in cui viene analizzata una serie di documenti che difendono il provvedimento della metathesis documentandolo con una lista di precedenti illustri, in testa ai quali la famosa translatio del Nazianzeno dal trono di Sasima a quello di Costantinopoli; lo stesso canonista Balsamone non si peritò di comporre un trattatello sull'argomento (ed. Rhalles–Potles, Σύνταγμα V 391–394) che prende anch'esso le mosse da Gregorio di Nazianzo con il fine «disinteressato» di ottenere egli stesso il trasferimento da Antiochia al trono costantinopolitano (cfr. Beck, Nomos 17, n. 30).

[47] Ed. I. Oudot, Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta, I. Roma 1941, 62, 2 (Nr. 10).

[48] Resp. 4 ad Cabas. (631, 1–5; 632, 1–4 Pitra [Nr. 157]); cfr. A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt 1959, 37–39. – Tuttavia i canoni avevano esplicitamente interdetto l'intervento imperiale in simili questioni, non menzionando in alcun

ha la facoltà di esercitare in questo caso οἰκονομία, per quanto utile essa possa essere; il diritto di dispensa compete esclusivamente all'imperatore, quell'imperatore che sta al di sopra della legge, ἐφ' οἷς πράττει νομίμως τε καὶ κανονικῶς[49]. Lo stesso Chomatenos si richiama però esplicitamente all'οἰκονομία per giustificare la consacrazione da lui stesso compiuta di un vescovo per la città di Serbia, suffraganea della metropoli di Salonicco allora in mano ai latini, per ordine di Teodoro Comneno, un'atto anch'esso proibito dai canoni[50] in quanto ledente i diritti dell'autocefalia: «Διὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀνωμαλίαν τῆς κανονικῆς ἀκριβείας, τὴν οἰκονομίαν διὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀνόρθωσιν προεθέμεθα, ὑπερορίως δηλονότι χειροτονήσαντες»[51]. La cautela di Chomatenos nell'esercizio dell'οἰκονομία risalta ancor più evidente in un Λόγος ἀπολογητικός al patriarca Germano III, composto ἐκ προσώπου cioè per conto del vescovo eletto di Serbia, una difesa più articolata dello stesso atto[52]. La definizione di economia che egli ci offre è quanto mai restrittiva: «Οἰκονομία μὲν οὖν ἐστίν, ὡς ἐμὲ θεωρεῖν καὶ αὐτὰ τὰ πράγματα μαρτυρεῖν, προηγησαμένου καλοῦ καθ' ἑτέραν ἐπιβολὴν ἐπανόρθωσις, ὁπηνίκα δηλαδὴ περιστάσει τινί, ὁ ποὺς ἐκείνου σφαλῇ»[53]. Segue, a sostegno di quanto già detto, una lunga serie di *exempla* biblici e storici, che rappresenta, conformemente alla notoria cultura e sentenziosa precisione di Chomatenos, un repertorio quasi completo dei casi classici della «storia antica» dell'economia[54]. Da notare che la serie viene aperta dal richiamo al sacrificio redentore di Cristo, la ἔνσαρκος οἰκονομία, che ha riscattato l'umanità dal peccato originale: «πείθει με τρανῶς ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, τῷ μυστηρίῳ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, τὴν πτῶσιν τοῦ πάλαι Ἀδὰμ ἀνορθώσασα καὶ διὰ θανάτου τὸ θνητὸν αὐτοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον ... μεταστοιχειώσασα ...»[55]. E' un

modo il suo diritto di dispensa (cfr. Chalc., Can. 12, I/1 78–80 Joannou); su questa linea aveva già argomentato, senza successo peraltro nel 1084 il patriarca Nicola III Grammatikos (cfr. *infra*., n. 72).

[49] 632, 16–17 Pitra. Non sfugge l'inconsapevole (?) inconsequenza di tale restrizione dell'onnipotenza imperiale nei confini della legislazione civile e canonica, laddove il contesto invece tende appunto a giustificare, in base proprio alla particolare posizione «al di sopra della legge» dell'imperatore, la trasgressione di una disposizione normativa (così anche Beck, Nomos 15–16 e n. 27a). – Su questa questione, con particolare riferimento all'ideologia di Chomatenos, si legga l'eccellente analisi di Simon, Princeps legibus solutus (come in n. 38).

[50] Ad es. Apost., Can. 35 (I/2 24–25 Joannou); Const., Can. 2 (I/1 46–47 Joannou); Ephes., Can. 8 (I/1 63–65 Joannou); Chalc., Can. 12 (I/1 79–80 Joannou); Antioch., Can. 12 (I/2 114–115 Joannou).

[51] Nr. 78 (336, 33–35 Pitra).

[52] Nr. 150 (577–588 Pitra).

[53] *Ibid.* 581, 24–27.

[54] *Ibid.* 581–583: economie degli apostoli Pietro e Paolo riguardo alla circoncisione, 583; economie di Basilio e di Cirillo di Alessandria, etc.

[55] *Ibid.* 581, 28–33.

argomento di cui si servirà anni dopo, a detta dello storico Giorgio Pachimere, Michele VIII Paleologo per giustificare il suo comportamento unionista al concilio di Lione del 1274[56].

Il dibattito sulla liceità della μετάθεσις continua lungo tutto il XIII sec. Nel 1250 il vescovo di Ezera si rivolge al patriarca Manuele II per ulteriori chiarimenti, benché sappia bene che: «Ἔξεστι τοῖς μητροπολίταις ... δι' αἰτίαν εὐπρόσωπον, ἣν ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ καὶ τὰ πράγματα, μεταθεῖναι ἐπίσκοπον»[57]. Il patriarca risponde con un chiaro δεκτὴ λογισθήσεται ἡ μετάθεσις ed estende anche all'epidosis l'autorità metropolitana[57a]. Da notare che però Manuele II a differenza di Chomatenos non sembra più considerare la traslazione come un esclusivo privilegio imperiale: è un punto di vista che troverà conferma, come vedremo, nella teoria e nella prassi della traslazione e dell'epidosis nel XIV sec. Gli atti del Registro del Patriarcato costantinopolitano ci offrono un ricchissimo materiale in proposito; circa un centinaio di documenti si riferiscono a traslazioni e conferimenti κατ' ἐπίδοσιν di metropolie e vescovati divenuti vacanti in seguito alla progressiva avanzata dei Turchi o dei Latini[58]. Non sempre il termine οἰκονομία viene usato per designare il provvedimento, quando manca esso viene sostituito, per così dire, da una metafora «tecnica», quella della ἴασις-θεραπεία, tipica, come si è visto, dei testi penitenziali, o quella marinara del πλοῦς-κυβερνήτης, che caratterizzava invece, come ad esempio in Cirillo Alessandrino, la concezione dell'economia quale arrangiamento-dispensa[59].

[56] Georg. Pach. V 18 (II 495, 25–30 FAILLER): «Καὶ αὐτὸ δὲ τὸν Θεὸν γενέσθαι ἄνθρωπον καὶ σταυρὸν ὑπομεῖναι καὶ θάνατον καταδέξασθαι, ἄλλως ὄντα Θεῷ ἀπρεπῆ ... ἀλλ' οὖν κατ' οἰκονομίαν τὴν ἀνωτάτω γέγονε ... Οὕτω χρῆμα θαυμαστὸν ἡ οἰκονομία»; cfr. in proposito A. FAILLER, Le principe de l'économie ecclésiastique vue par Pachymère, in: Akten 16. Intern. Byzantinistenkongr. Wien 1981 (=*JÖB* 32/4 [1982]) 287–295.

[57] Ed. RHALLES–POTLES, Σύνταγμα V 117, 24–27.

[57a] *Ibid.* 118, 19; 2–9 (epidosis).

[58] Con esattezza 88 documenti, ripartiti nel modo seguente: 16 sotto il patriarcato di Giovanni XIII Glykys (1315–1319), 6 sotto Esaias (1323–1334), 1 sotto Giovanni XIV Caleca (1334–1347), 3 sotto Isidoro (1347–1350), sette sotto Callisto I (1350–1363, compreso il primo breve patriarcato di Filoteo Kokkinos), 37 sotto Filoteo Kokkinos (1364–1376), 11 sotto Nilo (1379–1388), 5 sotto Antonio IV (1389–1390) e 2 sotto Matteo I (1397–1410).

[59] Particolarmente pregnante è l'accostamento in un documento del febbraio 1394 composto sotto il secondo patriarcato di Antonio IV dal protonotario Balsamone, in cui si dispone il conferimento κατ' ἐπίδοσιν della metropoli Cristupolis al neoeletto metropolita di Corinto Teognosto: «ἐν χειμῶνι γὰρ ὁ κυβερνήτης ἐστὶ μᾶλλον χρήσιμος καὶ τρικυμίᾳ καὶ ζάλῃ καὶ ἐν ἀρρωστήμασι καὶ νόσοις ὁ ἰατρὸς» (MM II 207, 24–26 [Nr. 461]); il provvedimento in questione viene conseguentemente definito o come un δεύτερος πλοῦς (PRK 56, 11) o, più spesso come ἴασις, ἰατρεία, θεραπεία (PRK 51, 57; 56, 10; 96, 12; 164, 15; MM II 198, 14 [Nr. 451]).

Per quanto riguarda poi la valutazione morale del provvedimento «economico», metathesis, epidosis o altri cambiamenti dello status giuridico territoriale e amministrativo di una diocesi, mi sembra di poter riscontrare nel Registro un'evoluzione costante e perseguibile cronologicamente.

Riserva mentale e circospezione, in linea con quella che sembra essere, in base alle fonti, la *communis opinio* nel XIII sec. improntano un documento di Giovanni XIII Glykys dell'anno 1318, in cui la metropoli di Keltzene divenuta vacante (σχολάζουσα) viene concessa κατ' ἐπίδοσιν al metropolita Teodosio di Melitene: «Ἔδει μὲν πάντως καὶ τῶν εὐλογωτάτων ἦν ἄρα τὰς πάλαι τῶν ἐκκλησιῶν εἰς ἐπισκοπάς τε καὶ μητροπόλεις ταχθείσας ... τὴν ἀρίστην ταυτηνὶ σώζειν τάξιν ... ἐπεὶ δὲ ἡ δι' ἁμαρτίαν τῶν πραγμάτων ἀνωμαλία τὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας ... ἀνέτρεψε καὶ συνέχεεν, οἱ τῆς καθόλου καθεξῆς ἐκκλησίας αὖθις προστάται τοῦ καλοῦ καὶ συνοίσοντος ποιούμενοι πρόνοιαν ... ἴασιν ταύτην τοῖς γινομένοις ἐπινενοήκασι καὶ ὡρίσαντο δεύτερον, ὅ φασι, πλοῦν ...»[60].

Non dissimile è l'argomentazione del patriarca Esaia nel confermare un prostagma dell'imperatore Andronico III Paleologo del 1329 che aveva tolto il vescovato di Nicopoli alla diocesi di Filippi per assegnarlo a quello di Serre: al metropolita di Filippi il patriarca ordina di: «ἀρκεῖσθαι ... ταῖς ὑπολοίπαις ἐπισκοπαῖς τῆς κατ' αὐτὸν ἐκκλησίας» poiché, com'è noto «βασιλεῦσιν ἔξεστιν ὑπερτέρως ἢ κατὰ νόμους οἰκονομεῖν τὰ πράγματα»; egli è obbligato inoltre a «ἕπεσθαι ... καὶ ὁμογνωμονεῖν ταῖς συνοδικαῖς διαγνώσεσι τοῖς ἱεροῖς κανόσιν οὐδαμῶς ἀπεναντίας ἰούσαις, ἐπειδὴ καὶ πολλὰ τοιαῦτα οἰκονομίας τρόπῳ κατὰ καιροὺς πέπρακται καὶ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν»[61]. Così come un secolo prima Chomatenos, anche Esaia giustifica la *translatio* in forza del privilegio che pone l'imperatore al di sopra delle leggi[62] e corrobora l'argomento con il richiamo all'uso vigente nella Chiesa; l'autorità imperiale da un lato e i precedenti del passato dall'altro lo mettono al riparo dall'obiezione, sottintesa nel dettato, della non canonicità dell'atto.

Nell'anno 1343 la fraseologia di un documento di Giovanni XIV Caleca che provvede alla *translatio* del metropolita di Cos nella metropoli di Corinto esplicita un atteggiamento mentale molto più disinvolto nei confronti della *metathesis* e si serve a tal fine della nota metafora del nocchiero: «Ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία πάντα καλῶς οἰκονομοῦσα καὶ συμφερόντως, ὡς ὁ καιρὸς δηλονότι καὶ τὰ

[60] PRK 56, 1–11.

[61] PRK 98, 59–65; il dettato riprende pressocché letteralmente la formulazione della Novella 109 di Leone VI (355, 25–357, 6 NOAILLES–DAIN) proibente i fidanzamenti al di sotto del settimo anno di età: «ἔξεστι γὰρ τοῖς ἐκ Θεοῦ τὴν οἰκονομίαν τῶν κοσμικῶν ἐγκεχειρισμένοις πραγμάτων ὑπέρτερον ἢ κατὰ νόμον οἰκονομεῖν ...».

[62] Cfr. *supra* n. 48.

πράγματα ἀπαιτεῖ, τοῖς πολυειδέσι καὶ ἀρίστοις τρόποις τῶν αὐτῶν οἰκονομιῶν ἐναρίθμιον καὶ τὸν τῆς μεταθέσεως ἔθετο … καλὸν γὰρ ὁμοίως τὸν ἄριστον κυβερνήτην ἐπὶ τῶν οἰάκων καθῆσθαι … Πρὸς τὴν αὐτὴν δὲ νῦν καὶ ἡμεῖς ὡρμήθημεν πρᾶξιν διά τε τὸ τοῦ πράγματος εὔλογον καὶ δεδοκιμασμένον τῇ ἐκκλησίᾳ »[63]. La *metathesis* viene qui presentata non più come esclusivo privilegio imperiale ma come un'antica usanza della Chiesa, che da sempre ha il diritto di amministrare per il meglio a seconda delle obiettive necessità: il πρᾶγμα, l'atto cioè, non è più solo necessario, ma intrinsecamente buono, εὔλογον.

Un ulteriore gradino della climax ci offre il proemio, composto dal protonotario Pepagomeno, di un atto del 1365, con il quale Filoteo Kokkinos trasferisce, su « consiglio » imperiale (νεύσαντος … τοῦ αὐτοκράτορος) il metropolita di Traianupolis nella metropoli di Lacedemone: « Αἱ ἀπὸ ἐκκλησιῶν εἰς ἐκκλησίας καὶ μητροπόλεων εἰς μητροπόλεις γινόμεναι μεταθέσεις καὶ μεταβάσεις καλῶς ἄρα καὶ κατὰ τὸν προσήκοντα καὶ δίκαιον λόγον ἐξ ἀρχῆς ἐτάχθησαν γίνεσθαι »[64]. L'intervento, o per meglio dire, l'ordine imperiale che sta all'origine del provvedimento di traslazione viene qui, dopo l'accenno iniziale, opportunamente taciuto: nell'argomentazione la *metathesis* è presentata come un metodo originario di amministrazione ecclesiastica, cui si addicono le categorie di giudizio del « giusto » o « legittimo » (κατὰ τὸν δίκαιον λόγον), non più di « utile » o opportuno.

Con l'aiuto della retorica, la traslazione, l'οἰκονομία par exellence nella giurisdizione ecclesiastica tardo-bizantina, viene infine trasformata paradossalmente in legge e canone in un documento di poco successivo dello stesso patriarca (primavera 1372), con cui il metropolita di Maroneia viene trasferito nella sede di Mesembria: « Ἐκκλησιαστικὸς οὗτος νόμος καὶ καλῶς ἔχων ἀρχῆθεν ἐπικρατήσας τῇ τῆς ἐκκλησίας περιωπῇ, τὸ ἀπὸ ἐκκλησιῶν εἰς ἐκκλησίας μετατιθέναι καὶ ἀπ' ἐλαττόνων εἰς μείζους προάγειν θρόνους … καὶ μάλισθ' ὅταν πρὸς τὰς τοῦ καιροῦ μεταβολὰς καὶ τὸ τῶν πραγμάτων ἄστατον οἰκονομικῶς οἱ τῆς ἐκκλησίας προεστηκότες ἀντιτάττεσθαι βούλωνται »[65]. Divenuta l'economia della *metathesis* una legge, essa è di conseguenza vincolante: così, dopo essersi servito dell'usuale metafora del medico e della necessaria terapia il patriarca può a buon diritto affermare: « τούτῳ δὲ τῷ κανόνι ἀναγκαίως στοιχοῦσα καὶ ἡ μετριότης ἡμῶν, τῇ παρούσῃ πράξει τοιοῦτον ἐπιτίθησι τέλος … »[66]

La casualità e l'incompletezza delle registrazioni non ci permette purtroppo di trovare un'ulteriore conferma della progressiva evoluzione dell'οἰκονομία della *metathesis* da atto di dubbia legittimità canonica, autorizzato esclusivamente dal peso del *nutus* imperiale a ἐκκλησιαστικὸς νόμος. L'espressione ritorna, ch'io sappia, soltanto un'altra volta nel Registro, per designare questa volta la facoltà della Chiesa di « promuovere » i suoi fedeli servitori, elevandoli di grado in grado fino alle massime cariche. Così il patriarca Nilo nel novembre del 1387 motiva l'elezione dello ieromonaco Matteo a metropolita di Cizico e amministratore κατ' ἐπίδοσιν della metropoli di Calcedone, da tempo ormai esistente solo sulla carta[67]. Il νόμος rappresenta però qui un effettivo diritto ecclesiastico, quello cioè di nominare in base al merito e alla competenza gli uomini adatti per le sedi adatte; soltanto in secondo luogo avviene anche il conferimento per *epidosis* di un seggio vacante[68]. Per il resto, traslazioni da una diocesi all'altra o atti di *epidosis* si presentano nel Registro negli ultimi decenni del XIV sec. in forma di lapidarie « comunicazioni di servizio » e offrono un formulario costante, cosa che ha indotto i primi editori a risparmiarsi la fatica di stamparne il testo[69].

Stando così le cose, sarà prudente non trarre conseguenze di vasta portata canonica dalla « legge ecclesiastica dell'οἰκονομία » enunciata da Filoteo Kokkinos, così come bisognerà valutare con precauzione la provocativa affermazione di un atto della primavera del 1397, con cui il patriarca Antonio IV restituisce alla metropoli di Corinto e al suo pastore di recente eletto, Teognosto, i due vescovati di Mani e Zemena, assegnati per volontà imperiale da Andronico II Paleologo nel lontano giugno 1301 alla metropoli di Monemvasia[70]. Nell'affrontare la questione, il patriarca conferma il ben noto privilegio dell'imperatore di elevare il rango delle sedi (δεδομένον ἐστὶ παρὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων)[71] ma gli nega, contrariamente alla prassi

---

[63] PRK 143, 2–13 (= MM I 233–235 [Nr. 105]).
[64] MM I 465, 4–6 (Nr. 208).
[65] MM I 593, 1–6 (Nr. 330).
[66] MM I 593, 17–19.

[67] MM II 108, 2–5 (Nr. 399); un'affermazione simile si trova già in un documento del 1362: « νόμος γὰρ οὗτος παλαιός … ὥστε τὰς τῶν ἐκκλησιῶν τε καὶ πόλεων περιφανεῖς καὶ ποιμένων εὐμοιρεῖν ἀξιολόγων » (MM I 413, 31–34 [Nr. 179]).
[68] MM II 110, 24–27 (Nr. 399).
[69] Ad es. MM I 443 (Nr. 188), 445 (Nr. 192), 454 (Nr. 197.199), 463 (Nr. 206), 468 (Nr. 210.211), 474 (Nr. 216.217).
[70] MM II 287–292 (Nr. 518); il chrysobullos logos del 1301 (F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. IV. München–Berlin 1960, 2237) conferma e amplia i privilegi conferiti a Monemvasia in occasione della sua elevazione a metropoli da un prostagma di Michele VIII Paleologo dell'agosto 1261 (= Dölger, Regesten 1897a).
[71] MM II 289, 12–13. In verità il Can. 12 di Calcedone (I/1 79–80 Joannou) aveva proibito espressamente: « ἐκ βασιλικοῦ γράμματος ἐπίσκοπον γίνεσθαι μητροπολίτην », riportando le « promozioni » già avvenute sul piano di onorificenze puramente formali (*ibid.*, 79, 21–80, 1–2: « μόνης ἀπολαυέτωσαν τῆς τιμῆς καὶ ὁ τὴν ἐκκλησίαν αὐτῆς διοικῶν ἐπίσκοπος »); il Can. 38 del Trullano (I/1 172–173 Joannou: « Εἴ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις … τοῖς πολιτικοῖς

vigente ed attestata nel Registro stesso[71a], ogni facoltà di intervenzione nello status giuridico territoriale delle diocesi: « τὸ δὲ καὶ ἐπισκοπὰς ... ἀποσπάσαι καὶ προσκυρῶσαι τῇ καινισθείσῃ πόλει παρὰ πᾶσαν κανονικὴν τυγχάνει καὶ νόμιμον παρατήρησιν »[72]. A sostegno di questa tesi Antonio IV cita, attribuendolo però a Cirillo Alessandrino, l'antico detto di Eulogio: « οὐδὲ γὰρ ἔχει τις εἰπεῖν τοῦτο οἰκονομίαν· φησὶ γὰρ ὁ μέγας Κύριλλος· 'εἴ τι τῶν δοκούντων τοῖς θεοφόροις πατράσι σαλεύοι τι, οὐκέτι τοῦτο οἰκονομίαν κλητέον ...' »[73]. Questa improvvisa virata nella valutazione di un provvedimento ormai da lungo tempo accettato e consacrato dalla prassi potrebbe sorprendere, se il caso non ci permettesse di ricostruire almeno in parte le coulisses dell'episodio. L'impegno del patriarca Antonio a favore di Corinto e il suo rifiuto ideologico ed effettivo dell'οἰκονομία nel caso concreto sono infatti motivati in prima linea dall'antica amicizia che lo legava a Teognosto. Questi era stato precedentemente a capo del κελλίον patriarcale[74] e viene indicato anche da altre fonti come οἰκεῖος αὐτῷ καὶ γνήσιος ὑπηρέτης καὶ ὑπουργός[75]. Questo caso ci permette di

καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἡ τάξις ἀκολουθείτω ») permise però un'applicazione favorevole all'autorità imperiale: nel XII sec. Teodoro Balsamone commenta le disposizioni del Trullano nel senso di un'approvazione canonica della facoltà dell'imperatore di nominare vescovi e metropoliti: « Φαμὲν ὡς ἐνεδόθη τῷ βασιλεῖ ἐπισκοπὰς ποιεῖν ἐκ νέου, ἑτέρας δὲ ἀνάγειν εἰς δίκαια μητροπόλεως καὶ ὑποτυποῦν ... κατὰ τὸ δόξαν αὐτῷ » (ed. Rhalles–Potles, Σύνταγμα II 392, 27–29).

[71a] Si veda ad es. il caso già citato (n. 61) del vescovato di Nicopolis tolto a Filippi e dato a Serre da Andronico III Paleologo nel 1329 (PRK 98, 21–22: « Βασιλικὸν ἄρα καὶ τοῦτο προνόμιον τὸ τὰς εἰς ἐπισκοπὰς τελούσας τῶν ἐκκλησιῶν τῶν ὑφ' ἃς τοπρότερον ἐτύγχανον ὑποκείμεναι ἀποσπᾶν ... ») in forza dell'oikonomia imperiale e ecclesiastica.

[72] MM II 289, 14–16 (Nr. 518). Sorprende che il patriarca Antonio non si rifaccia qui alla lettera sinodale di Nicola III Grammatikos ad Alessio I Comneno del 1084 « παριστῶν ἐκ τῶν ἁγίων κανόνων καὶ νόμων, ὅτι οὐκ ἔξεστιν ἀφαιρεῖσθαι τὰς ἐπισκοπὰς ἀπὸ τῶν μητροπόλεων » (ed. Rhalles–Potles, Σύνταγμα V 62, 16–17), benché una μακρὰ συνήθεια abbia reso tale prassi accetta ai più (*ibid.* 73, 7–22).

[73] MM II 289, 16–19.

[74] Cfr. MM II 207, 33 (Nr. 461): « καὶ τὰ τοῦ κελλίου μου πάντα διοικεῖν ἐπιστεύθη ».

[75] Cfr. Sp. P. Lambros, Δύο ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν Πατριάρχην. *NE* 12 (1915) 283, 10–11 (documento 2 dell'anno 1428). Nella successiva discussione gli argomenti canonici prodotti da Antonio vengono refutati dall'interessato punto per punto (*ibid.* 293–318): fra l'altro si riconosce all'imperatore la facoltà di intervenire nella ripartizione territoriale delle diocesi e in qualunque altra questione amministrativa, soltanto la sfera del dogma e della fede gli è preclusa (*ibid.* 295, 23–34); questa facoltà gli viene conferita, oltre che dal πολιτικὸς νόμος (citate sono a corroborare la tesi sostenuta ben tredici disposizioni dal codice giustinianeo, *ibid.* 312–314) anche in forza del Can. 38 del Trullano (*ibid.* 314, 20–24), in linea con la posizione già presa da Balsamone (cfr. n. 71); si veda sulla questione il commento di V. Laurent, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople I. Les Actes des Patriarches. IV. Les Regestes de 1208 à 1309. Paris 1971, 3044 Critique.

inserire un'asserzione teorica di principio sull'οἰκονομία, un'antica asserzione, da notare, nel suo concreto contesto storico e di arricchirla così di nuove, interessanti e attuali sfumature. Appare evidente come il rifiuto dell'economia sia motivato meno da ragioni di principio che da fattori contingenti e strettamente personali. In questa chiave è probabilmente da leggere anche la erezione della medesima a legge avvenuta pochi anni prima, anche se in quest'ultimo caso il contesto ci sfugge totalmente. Al di là della colorazione retorica e della maggiore o minore connotazione ideologica, che non si vuole certo escludere totalmente, l'atteggiamento, entusiastico o riprovatore, della gerarchia ecclesiastica nei confronti dell'economia, almeno nel XIV sec. – e con tutta probabilità anche prima – ha una decisa componente concreta e più specificamente politica. Se evoluzione ci fu, come credo, essa fu sostanzialmente determinata dal progressivo deteriorarsi della situazione. Nel vacillare delle istituzioni e nello sgretolarsi della stessa integrità territoriale dell'impero, l'economia-dispensa divenne sempre più un mezzo, spesso, l'unico, di barcamenarsi in momenti difficili. La sua rivalutazione fu dunque una conseguenza inevitabile dei tempi; non mancarono però casi, e la disputa Corinto-Monemvasia ne è la riprova, in cui un certo rigorismo conveniva meglio al gioco politico e all'intrecciarsi di antipatie e simpatie personali e private: in questi casi si poteva sempre rispolverare opportunamente la vecchia opposizione οἰκονομία – ἀκρίβεια, a tutto favore di quest'ultima[76].

Il Registro patriarcale, che costituisce una miniera di informazioni per quanto riguarda la storia amministrativa della Chiesa bizantina è però anche una fonte di prim'ordine per uno degli aspetti meno noti della vita istituzionale dell'impero, l'esercizio concreto e quotidiano della giustizia[77]. Il patriarca, che abbiamo visto fin'ora nella sua funzione di amministratore e governatore delle diverse provincie dello « Stato della Chiesa », ci appare adesso quale giudice e confessore al tempo stesso, difensore del diritto leso, arbitro nelle contese e promulgatore delle sanzioni ecclesiastiche. In questo

[76] È interessante notare che questa opposizione non compare nella fraseologia del Registro, nemmeno nel presente caso dove pure la ἀκρίβεια τῶν κανόνων viene esplicitamente messa in campo contro l'οἰκονομία; l'espressione κανονικὴ ἀκρίβεια (o τῶν ἱερῶν κανόνων ἀκριβὴς παρατήρησις) ricorre, ch'io sappia, solo quando essa viene di fatto applicata (cfr. ad es. PRK 12, 13; 13, 15–16; 93, 51; 94, 22; 97, 58; 104, 101).

[77] Sulla giustizia patriarcale nel XIV sec. si consulti soprattutto l'articolo citato di Lemerle (come in n. 42). Un'analisi complessiva dell'attività giurisdizionale del patriarca e del sinodo sulla base dei dati forniti dal Registro manca ancora; limitatamente al diritto di famiglia v. N. P. Matzes, Τὸ οἰκογενειακὸν δίκαιον κατὰ τὴν νομολογίαν τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως τῶν ἐτῶν 1315–1401. Atene 1962 e H. Hunger, Byzantinisches Eherecht im 14. Jahrhundert: Theorie und Praxis. *ZRVI* 14/15 (1973) 65–79.

contesto penitenziale sarebbe legittimo attendersi una conferma, terminologica ed effettiva, di quella nuova dimensione dell'economia enucleatasi, come abbiamo visto, nei libri penitenziali e in fonti affini intorno al IX/X secolo. La testimonianza del Registro a questo proposito è però negativa. Se ancora Chomatenos concedeva κατὰ λόγον οἰκονομίας un divorzio, benché: « ἀπὸ μὲν τῆς νομικῆς ἀκριβείας οὐκ ἔστιν ἐξὸν τῆς ὁμοζυγίας ταύτης γενέσθαι διάζευξιν », richiamandosi all'esempio dei Padri, i quali: « τὴν οἰκονομίαν προκρίνειν, ὅταν τὴν ἀκρίβειαν ἴδωμεν εἰς οὐκ αἴσιον φέρουσαν ἀποτέλεσμα »[78] o legava strettamente il concetto di οἰκονομία a quelli di φιλανθρωπία e συγκατάβασις nel permettere a norma di legge le terze nozze di un Andronico Comneno (« ἡ ἐν κρίσει δὲ τῶν Πατέρων οἰκονομία τῷ φιλανθρώπῳ ἔθει τῆς ἐκκλησίας ἀκολουθοῦσα καὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ συγκαταβαίνουσα, συγχωρεῖ μὲν τὸν τρίτον γάμον »)[79], il tribunale patriarcale usa costantemente in casi analoghi termini quali συμπάθεια, συγκατάβασις o συγχώρησις.

Nel 1394, ἐπὶ τῷ κοινῷ συμφέροντι τῶν Χριστιανῶν (e εὐδοκίᾳ τοῦ αὐτοκράτορος) viene confermata la validità del matrimonio di un cugino dell'imperatore Merxos, malgrado l'impedimento del quarto grado di affinità: ὁ ἀρχιεπίσκοπος συνεκατέβη καὶ συνεχώρησεν καὶ εὐλόγησε[80] . . .

Nel settembre del 1401 un omicida viene sollevato dalla scomunica (συγκαταβαίνουσα τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ ἡ μετριότης ἡμῶν ἔχει συγχωρημένον) e sottoposto διὰ συγκατάβασιν διὰ τὴν ἀσθενείαν αὐτοῦ ad epitimi più lievi di quelli previsti[81]. Nel 1337 la συγκατάβασις patriarcale aveva punito con estrema mitezza l'alto tradimento nei confronti dell'imperatore dell'intera popolazione della città di Giannina[82]. Συγκατάβασις, richiesta dall'imperatore e pervicacemente rifiutata dal sinodo ottiene infine nel 1383 il protopapas delle Blacherne Costantino Cabasila[83]. La φιλανθρωπία patriarcale assicura nel 1337 al metropolita di Filippi, deposto per fornicazione e alto tradimento una rendita annua di cento iperperi sui proventi di due suffraganee della sua ex-metropoli, Ioannitza e Hyperpyrakion[84]. Συμπάθεια viene promessa dal patriarca e dal sinodo nel 1393 al διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου Giovanni Adenia-

[78] Dem. Chom., Nr. 17 (72, 10–12; 74, 28–30 Pitra).

[79] Dem. Chom., Nr. 28 (124, 9–13 Pitra).

[80] MM II 230–231 (Nr. 477); sulla persona di Merxos (= Mrkša Žarkovič), cfr. J. Darrouzès, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. I. Les Actes des Patriarches. V. Les Regestes de 1310 à 1376. Paris 1977, 2975 Critique.

[81] MM II 534, 28–30; 535, 14 (Nr. 669).

[82] PRK 110, 57–59 (= MM I 172, 57–59 [Nr. 76]).

[83] MM II 51–60 (Nr. 361/1–4); cfr. su questo caso Hunger, Eherecht 77–79.

[84] PRK 121 (= MM I 190–191 [Nr. 87]); l'atto di deposizione del metropolita di Filippi è anch'esso tramandato dal Registro (PRK 109 = MM I 168–171 [Nr. 75]).

tes, colpevole di congiura contro l'imperatore e rifugiatosi a Galata, se accetterà di costituirsi e comparire in tribunale[85]. La lista degli esempi si potrebbe prolungare a piacimento, ma i luoghi citati bastano a provare che il termine οἰκονομία non rientra nel lessico « penitenziale » del Registro. Il che ovviamente non significa che tale potenziale dimensione di esso sia andata perduta; il patriarca Isidoro nel suo testamento del febbraio 1350 si serve del termine per designare la clemenza da lui usata nei confronti degli antipalamiti dopo la composizione dello scisma: « οἰκονομίᾳ ὑπὲρ ἐκείνων κατὰ καιρὸν χρησάμενος τὸ καλὸν τῆς μετανοίας προτείνων φάρμακον . . . »[86]. Si ha piuttosto l'impressione che si cerchi di evitare il termine anche quando esso sarebbe di rigore: il caso del matrimonio di Merxos ci presenta un caso tipico di dispensa *post factum*, un esempio classico di economia ecclesiastica, che però viene formulato in chiave di συγκατάβασις[87].

Sui motivi di tale scelta linguistica si possono per il momento formulare soltanto ipotesi, che andrebbero documentate da un esame dell'area semantica dell'οἰκονομία e dei termini affini nel Registro patriarcale più approfondito e analitico di quello su cui si basa la presente ricerca[88]. Un fatto mi pare si possa in ogni caso evidenziare sulla scorta del materiale a disposizione: nel corso del XIV secolo la cancelleria patriarcale ha elaborato un linguaggio formulare, dotato di una terminologia e di una metaforica specifica e costante per i documenti concernenti l'amministrazione ecclesiastica, il cui fulcro a quell'epoca costituiva l'occupazione di sedi, divenute vacanti, per aggiunzione o per traslazione. Quei documenti che ci presentano il formulario *in extenso*, vale a dire pressocché tutti quelli forniti di proemio, si servono del termine οἰκονομία, accompagnato dalle relative metafore terapeutiche e marinare, che possono in certi casi rappresentarlo e sostituirlo. Esso tende quindi a divenire sempre più un *terminus technicus* per definire queste operazioni di politica ecclesiastica. E' forse proprio questa crescente tecnicizzazione del concetto di οἰκονομία che ne riduce al minimo l'uso nel campo dell'amministrazione della giustizia e della penitenza, per cui, conformemente all'antica tradizione canonica si ritorna a parlare di ἐκκλησιαστικὴ φιλανθρωπία.

[85] MM II 173, 2–3 (Nr. 440): « εὐμένειαν καὶ συμπάθειαν ζητῆσαι καὶ εὑρεῖν ».

[86] PRK 156, 83–84 (= MM I 290, 54–55 [Nr. 130]).

[87] Come tale esso viene giustamente interpretato da Hunger, Eherecht 69; sull'economia *post factum*, cfr. Rai, Economie 278–279. 317–326 e M. A. Stiegler, Dispensatio, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht geschichtlich dargestellt. Mainz 1901.

[88] Nell'ambito del progetto citato all'inizio è prevista anche una monografia su « Oikonomia e termini apparentati » nelle fonti documentarie tardo-bizantine, con particolare riferimento al Registro patriarcale a cura della sottoscritta.

EMILIAN POPESCU / BUKAREST

DIE KIRCHLICHE ORGANISATION DER PROVINZ SCYTHIA MINOR VOM VIERTEN BIS INS SECHSTE JAHRHUNDERT

Fragen zum Christentum in Scythia Minor, über sein Eindringen und seine Verbreitung in den ersten Jahrhunderten, seine Organisation, und zwar die Vereinigung der schon gegründeten Gemeinden zu einem einzigen Bistum oder zu mehreren sowie die Frage des Zeitpunktes dieser tiefgehenden Veränderung wurden schon öfters, in der Vergangenheit und in neuerer Zeit, behandelt; manchmal wurden diese Fragen von den Forschern nur gestreift, manchmal wurden sie eingehend untersucht, doch keine befriedigende Lösung wurde gefunden. Die meisten Historiker, die sich mit der Geschichte der Dobrudscha oder der anderen Donaugebiete beschäftigt haben, – wir nennen hier nur die bekanntesten von ihnen, und zwar R. Netzhammer[1], V. Pârvan[2], J. Zeiller[3] und R. Vulpe[4] – haben versucht, auch diese Probleme zu lösen. Die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hatten, ergaben sich aus der geringen Zahl der Quellen und ihrer Widersprüchlichkeit. Zum Hauptproblem, das uns hier besonders interessiert, nämlich der Frage der Existenz eines oder mehrerer Bistümer in Scythia Minor, wurden verschiedene Versuche gemacht und einander widersprechende Hypothesen entworfen: Einige Historiker waren der Meinung, daß es nur einen einzigen Bischof, in Tomis, für die ganze Provinz gab, andere meinten dagegen, daß es mehrere gab, ohne daß eine dieser Meinungen wirklich überzeugend begründet werden konnte.

Die Bedeutung der Dobrudscha für die Geschichte des Christentums hat mich dazu veranlaßt, dem Studium der kirchlichen Organisation dieser Provinz sowie der Lage Südosteuropas zu dieser Zeit mehrere Forschungs-

---

[1] R. Netzhammer, Die christlichen Altertümer der Dobrudscha. Bukarest 1918.

[2] V. Pârvan, Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului dacoroman. Bucureşti 1911, 67–68; ders., Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore. *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archaeologia* 2, 1924 (weiter unten abgekürzt: Vescovato).

[3] J. Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Paris 1918, 170.

[4] R. Vulpe, Histoire ancienne de la Dobroudja. Bucarest 1938, 321–346.

jahre zu widmen, ein Werk, das sich in einer umfangreichen Arbeit konkretisiert hat, die, wie ich hoffe, in kurzer Zeit veröffentlicht werden wird[5]. Einige Ergebnisse dieser Forschung wurden schon durch Vorträge[6] oder durch Veröffentlichungen bekanntgemacht[7], doch scheint es, daß sie in ausländischen Kreisen noch unbekannt sind, und darum halte ich es für nützlich, hier einige meiner Schlußfolgerungen vorzulegen, und das umso mehr, als die Vertiefung der Forschungen mich mit der Zeit davon überzeugt hat, daß die Ergebnisse meiner Arbeit richtig sind.

Den Ansporn zu dieser Forschung stellten neue epigraphische und archäologische Entdeckungen dar, die manche Quellen in ein neues Licht stellten. Es ist bekannt, daß es ziemlich zahlreiche Nachrichten gibt, die von einem einzigen Bistum in Tomis für die ganze Provinz sprechen. Zu dieser Kategorie gehören die Werke der Kirchenhistoriker Sozomenos[8] und Theodoret von Kyrrhos[9], die Akten der Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts[10], ein Antwortbrief des Bischofs von Tomis auf die Enzyklika des

[5] Es handelt sich um meine Arbeit: „Beiträge zur historischen Geographie Südosteuropas im V.–VIII. Jh.“, die eine umfangreiche historische, kirchengeschichtliche, archäologische und epigraphische Untersuchung der politischen Lage der Provinzen in der Balkanhalbinsel, darunter auch der Scythia Minor, enthält.

[6] Am 2. Juli 1962 habe ich im Rahmen des Archäologischen Instituts in Bukarest den Vortrag: „Beiträge zur historischen Geographie des byzantinischen Reiches. I. Die Provinz Kleinskythien“, gehalten. Der Kern dieses Vortrags wurde in einer anderen Arbeit wiederaufgenommen und entwickelt; diese zweite Arbeit habe ich am 29. August 1966 in Sofia vorgetragen, anläßlich des Ersten Internationalen Kongresses für Balkan- und südosteuropäische Studien (s. die Zusammenfassung in: Association internationale du sud-est européen. Résumés des communications de la délégation roumaine. Archéologie-Histoire ancienne, Bucarest 1966, 23–27). Zu diesem Thema habe ich auch in Athen im Jahre 1970 beim Zweiten Internationalen Kongreß für südost-europäische Studien gesprochen; dort habe ich den Vortrag: „Une liste des cités grecques du VIe siècle de notre ère“ gehalten, der in: Actes du IIe Congrès international des études sud-est européennes (Athènes, 7–13 mai 1970), II, 323–332 veröffentlicht wurde.

[7] E. Popescu, Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux Ve–VIIIe siècles de notre ère, *Dacia* N. S. 13 (1969) 403–415; ders., Zur Geschichte der Städte in Kleinskythien in der Spätantike. Ein epigraphischer Beitrag, *Dacia* N. S. 19 (1975) 181f.; ders., Praesides, duces et episcopatus provinciae Scythiae im Lichte einiger Inschriften aus dem 4. bis 6. Jh., in: Epigraphica. Travaux dédiés au VIIe Congrès intern. d'épigraphie grecque et latine (Constantza, 9–15 sept. 1977) recueillis et publiés par D. M. Pippidi et E. Popescu, Bucarest 1977, 274–283.

[8] Sozomenus, Kirchengeschichte, hrsg. von J. Bidez und G. Ch. Hansen. Berlin 1960, VI 21, 3–4, S. 263; VII 19–32, S. 330.

[9] Theodoret, Kirchengeschichte, hrsg. von L. Parmentier, 2. Aufl. bearbeitet von F. Schneider. Berlin 1954, IV 35.

[10] Bei den Synoden des 4. und 5. Jh. sind als Vertreter Skythiens nur die Bischöfe von Tomis anwesend gewesen; cf. Netzhammer, a. O. 26–28; Zeiller, a. O. 169–173.

Kaisers Leon I. aus dem Jahre 458[11], ein Gesetz des Kaisers Zenon aus dem Jahre 480[12], die Notitia episcopatuum des Epiphanios, ins 7. Jahrhundert datiert[13], sowie die Nachrichten der byzantinischen Schriftsteller Niketas Choniates[14] und Nikephoros Kallistos Xanthopulos[15]. Die Existenz mehrerer Bistümer, und zwar 15, an deren Spitze Tomis stand, das den Rang einer Metropolie hatte, wird nur von einem einzigen Dokument klar bestätigt, und zwar der Notitia episcopatuum, die am Ende des vorigen Jahrhunderts von Carl de Boor herausgegeben worden ist[16]. Die Echtheit dieses Dokuments wurde aber von bekannten Gelehrten wie Louis Duchesne[17], Jacques Zeiller[18], Ernst Honigmann[19], Vitalien Laurent[20] u. a.[21] bestritten; sie waren der Meinung, daß es sich nicht um eine echte Liste der Bistümer handle, sondern um eine Abschrift aus dem Synekdemos des Hierokles; diese Abschrift stamme von einem kirchlichen Autor, der nichts anderes getan hätte, als die große Zahl von Städtenamen des Synekdemos in der Genitivform abzuschreiben – nach dem Modell der Bischofslisten (ὁ ἐπίσκοπος τοῦ (τῆς) + Name der Stadt) – und sie damit in Bistümer umzuwandeln. Der

[11] Dieser Brief wurde vom Bischof aus Tomis allein unterschrieben: *Theotimus humilis Scythiae regionis episcopus ad Leonem imperatorem*; J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae 1792 (neue Aufl. Paris–Leipzig 1901) VII, 545.

[12] Cod. Just. I, 3, 35 (36).

[13] H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte, in: Abh. der 1. Cl. Bayer. Akad. d. Wiss., XXI. Bd., III. Abt., München 1901, 535; J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes. Paris 1981, Notitia I, S. 3–9, 205–215; s. auch E. Popescu, The City of Tomis as an Autocephalous Archbishopric of Scythia Minor (Dobrudja). Remarks on the Chronology of Epiphanius' Notitia. *Byzantiaka* 6 (1986) 123–148.

[14] Thesaurus orthod. fidei V 5; s. Anm. 34.

[15] Hist. eccl. XI 29; s. Anm. 35.

[16] C. de Boor, Nachträge zu den Notitiae episcopatuum II, III. *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 12 (1891) 531f., Nr. 690–694; 14 (1893) 593–599; Darrouzès, a. O. Notitia III, S. 20–23, 229–245.

[17] Les anciens évêchés de la Grèce. *Mélanges d'arch. et d'histoire* 15 (1895) 375–385.

[18] Zeiller, a. O. 170, 364–373.

[19] *Orientalische Literaturzeitung* 29 (1936) 411f., ders., Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Texte, introduction, commentaire et cartes. Bruxelles 1939, 3–5.

[20] *Byz* 7 (1932) 520f.; *REB* 1 (1943) 58–72; mildere Haltung in *EO* 40 (1937) 374–379.

[21] G. de Jerphanion, Les églises rupestres de Cappadoce. Paris 1925, t. I, texte, S. LIII; F. Dvornik, Les slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris 1926, 83–97, 143–146, 234–248; idem, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague 1933, 160–168; L. Robert, Villes d'Asie Mineure. Étude de géographie ancienne. Paris[2] 1962, 123–126, 431; A. Bon, Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204. Paris 1951, 22–25; R. Janin, La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace. *REB* 17 (1959) 136–149.

beste Beweis für das Vorgehen des anonymen Autors wäre, nach der Meinung der zitierten Autoren, gerade die Lage in Scythia Minor, wo zahlreiche Quellen die Existenz nur eines einzigen Bistums, nämlich in Tomis, bestätigen[22]. Die Einstimmigkeit der Quellen sowie der wissenschaftliche Ruf der oben zitierten Gelehrten veranlaßten die modernen Historiker dazu, einen gemeinsamen Standpunkt zur kirchlichen Organisation der Scythia anzunehmen und Zurückhaltung gegenüber Carl de Boors Notitia episcopatuum zu zeigen.

So nehmen Raymund Netzhammer[23] und Jacques Zeiller[24], um nur die Historiker zu zitieren, die sich in besonderer Weise mit Scythia beschäftigt haben, nur die Existenz des Bistums von Tomis für die ganze Provinz, aber keiner Suffraganbischöfe an. Vasile Pârvan, der sich mit dem Problem der Kirche von Scythia mehrmals und in besonderer Weise in seiner Studie „Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore" beschäftigt hat, nahm dieser Notitia episcopatuum gegenüber nicht immer in gleicher Weise Stellung. Obwohl er in einigen seiner frühen Werke die Notitia als „ein wertloses und unwirkliches Dokument" betrachtete, nahm er später, aus historischen und archäologischen Gründen, ihr gegenüber eine günstigere Stellung ein. Indem er die Denkmäler christlicher Kunst, die in Scythia Minor entdeckt wurden, in Betracht zog, kam er zur Schlußfolgerung, es sei möglich, daß hier vor dem 6. Jahrhundert und für eine sehr kurze Zeitspanne autonome Bistümer existierten, und das in den Gebieten, die von

[22] Darrouzès, a. O. 22–32 zeigt sich auch der Notitia gegenüber zurückhaltend; er betrachtet sie als eine Kompilation aus verschiedenen Quellen, die sowohl kirchliche als auch weltliche Urkunden benutzt hat. Unter den kirchlichen Urkunden haben die Akten des VII. ökumenischen Konzils (787) den ersten Platz, und unter den weltlichen der Synekdemos des Hierokles. Der anonyme Autor hat die Kompilation in der Zeit nach dem Jahre 787 und vor dem Ende des 9. Jh. (höchst wahrscheinlich gegen Ende dieses Jhs.) zusammengestellt. Darrouzès meint, daß diese Notitia kein offizielles Dokument sei und kein sicheres Zeugnis für die von ihr benutzten Quellen darstelle. „En conclusion, du point de vue critique, la notice 3, qui recourt à tous les procédés de la compilation à partir de sources disparates, n'est pas un document ecclésiastique officiel; ce n'est pas non plus un témoin très sûr des sources qu'elle a combinées." Was Scythia Minor betrifft, reiht er sie unter die „äußeren Eparchien" (éparchies extérieures) zusammen mit Makedonien, Epirus Vetus, Epirus Nova, Thessalia II, Hellas und Peloponnes ein. Die Situation dieser Eparchien, wie sie sich in der Notitia widerspiegelt, wäre aufgrund der weltlichen Quellen, unter denen Hierokles den ersten Platz hat, verfaßt worden. Diese weltlichen Quellen finden aber keine Begründung in den kirchlichen Urkunden. „Ce sont les listes civiles, dont la source principale est Hiéroclès et qui ne trouvent aucun fondement dans les listes ecclésiastiques."

[23] Netzhammer, a. O. 38; ders., Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomis), in: *Strena Buliciana*. Zagreb–Split 1924, 397.

[24] Zeiller, a. O. 170.

den föderierten Barbaren besetzt waren; diese Bistümer hätten keinen direkten Anschluß an die offizielle Kirche gehabt. Es sei möglich, meint der zitierte Autor, daß es, als die neue Ordnung von Justinian eingeführt wurde, schon solche Bistümer gab, die offiziell nicht anerkannt und *more barbarorum* gegründet worden waren. De Boors Notitia müsse nicht glatt abgewiesen, sondern untersucht werden, um mit ihrer Hilfe die Existenz eines außergewöhnlichen Zustandes zu beweisen, der nur von kurzer Dauer war, sehr rasch verschwunden ist und eine radikale Umwandlung der traditionellen geistlichen Verwaltung ermöglicht hat[25].

Ohne sich mit einer gründlicheren Analyse der Notitia episcopatuum und ihres Wertes zu beschäftigen, nimmt Radu Vulpe, wie es auch sein Vorläufer getan hat, die Möglichkeit einer Entwicklung der geistlichen Organisation zur Zeit Justinians an, in der Weise, wie sie von der Notitia beschrieben wird, obwohl, wie er sagt, „die moderne Kritik diese Tatsache bestreitet". Wie es auch sei, sagt derselbe Autor, wenigstens einige der erwähnten Städte konnten offiziell einen höheren Rang in der kirchlichen Organisation der Scythia erreicht haben. Es ist sicher, daß nach Tomis die bedeutendste unter diesen Städten Tropaeum war; dann Kallatis (Mangalia), wenn wir ein bedeutendes Gebäude dieser Stadt als den wahrscheinlichen Sitz eines Bischofs ansehen[26].

Zum Unterschied von Netzhammer, Zeiller u. a., die das Bestehen mehrerer Bistümer in Scythia bestreiten, nehmen also V. Pârvan und R. Vulpe die Möglichkeit ihrer Existenz an, und das aus historischen und archäologischen Gründen und, ohne dadurch Kritik an den Quellen zu üben. Pârvan zählte diese Bistümer zu den Vertretern unoffizieller und ketzerischer Kir-

[25] Siehe oben Anm. 2. Pârvans Ausdrucksweise leidet manchmal an Doppelsinnigkeit und Inkonsequenz, da ihm die Entwicklung der kirchlichen Ordnung in Skythien noch unklar war. Pârvan kam der Wirklichkeit sehr nahe, als er, ohne eine Analyse der Quellen zu machen, das Bestehen mehrerer Bistümer in Scythia zur Zeit Justins I. (518–527) und Justinians I. (527–565) vorausgesetzt und die „Marmorbasilika" in Tropaeum aufgrund des der Kirche angebauten Baptisteriums als den wahrscheinlichen Sitz eines Bischofs angesehen hat; s. Cetatea Tropaeum. Considerații istorice (Sonderdruck aus *Bulet. Comis. Monum. Ist.* 4 (1911) București 1912, 106–110).

[26] Vulpe, a. O. 340–344. In einer anderen Arbeit, Dobrogea meridională in antichitate, *Analele Dobrogei* 19, Bd. II, 1938, S. 44, nimmt R. Vulpe, was die Lage Kleinskythiens im 5. Jh. betrifft, Pârvans in Vescovato (vgl. Anm. 2) geäußerte Hypothese an: „Die Provinz Kleinskythien, in der ein kirchliches Leben eigentlich nur an der Küste des Pontus Euxinus zu finden war, bildete ein einziges Bistum, u. zwar das von Tomis. Die anderen, autonomen Bistümer, die offiziell nicht anerkannt wurden, waren wahrscheinlich im Inneren der Provinz, das sich unter der Autorität der Barbaren befand, entstanden."

chen, während Vulpe die Existenz eines Anschlusses an die offizielle Kirche, wenigstens was einige dieser Städte betrifft, für möglich hält.

Die oben zitierten Autoren haben die Quellen nicht gründlich untersucht und darum konnten sie nicht ein klares Schema der Entwicklung der kirchlichen Hierarchie in Scythia liefern. Wir werden demnach die uns zur Verfügung stehenden Nachrichten analysieren, um den wahren Zustand der kirchlichen Organisation zu erkennen.

Die erste wertvolle Auskunft, die wir besitzen, stammt von Sozomenos. In den Jahren 443–450 schreibt Sozomenos in seiner „Kirchengeschichte" folgendes über Scythia: „Dieses Volk hat viele Städte und Dörfer und Festungen (φρούρια); seine Hauptstadt ist Tomis, eine große und blühende Stadt, an der Meeresküste, auf dem linken Ufer für den, der mit dem Schiff in das Schwarzmeer segelt; und bis heutzutage gibt es dort noch den alten Brauch, daß die Kirchen des ganzen Volkes einen einzigen Bischof haben sollen."[27] Die Gegebenheit, die hier erwähnt wird, bezieht sich wahrscheinlich auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, da unmittelbar nach der erwähnten Episode Sozomenos über das Treffen des Kaisers Valens mit dem Bischof Brettanion von Tomis berichtet, und über den Konflikt zwischen den beiden, der davon verursacht wurde, daß sie dem Arianismus gegenüber unterschiedlich eingestellt waren. Das geschah um die Jahre 368–369. Aber, wie Sozomenos weiter hinzufügt, „ist dieser Brauch, der heute noch in Scythia gültig ist, umso seltsamer, als es anderswo Bischöfe sogar in den Dörfern gibt"[28].

Diese Tatsache wird auch von Theodoret von Kyrrhos bestätigt, der über Brettanion sagt, daß er der Hierarch aller Festungen in Scythia war[29].

Die nächste Nachricht, die die Glaubhaftigkeit der Mitteilungen von Sozomenos und Theodoret von Kyrrhos bestätigt, ist der Brief, den der Bischof von Tomis, Theotimos II., im Jahre 458 dem Kaiser Leon I. als Antwort auf dessen Enzyklika[30] geschickt hat. Diese Enzyklika war allen Metropoliten und wichtigeren offiziellen Persönlichkeiten des Reiches zuge-

[27] Sozomenos, Kirchengeschichte VI, 21, 3–4, S. 263: τοῦτο δὲ τὸ ἔθνος πολλὰς μὲν ἔχει καὶ πόλεις καὶ κώμας καὶ φρούρια, μητρόπολις δέ ἐστι Τόμις, πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων, παράλιος ἐξ εὐωνύμων εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον καλούμενον πόντον. εἰσέτι δὲ καὶ νῦν ἔθος παλαιὸν ἐνθάδε κρατεῖ τοῦ παντὸς ἔθνους ἕνα τὰς ἐκκλησίας ἐπισκοπεῖν.

[28] Ders., a. O. VII, 19–32, S. 330: ἀμέλει Σκύθαι πολλαὶ πόλεις ὄντες ἕνα πάντες ἐπίσκοπον ἔχουσιν· ἐν ἄλλοις δὲ ἔθνεσιν ἔστιν ὅπη καὶ ἐν κώμαις ἐπίσκοποι ἱερῶνται, ὡς παρὰ Ἀραβίοις καὶ Κυπρίοις ...

[29] Theodoret, Kirchengeschichte IV, 35, S. 273: Βετρανίων δὲ, παντοδαπῇ μὲν λαμπρυνόμενος ἀρετῇ, πάσης δὲ τῆς Σκυθίας τὰς πόλεις ἀρχιερατικῶς ἰθύνειν πεπιστευμένος ...

[30] Mansi, a. O. VII 545.

schickt worden. Man verlangte, daß diese zu den blutigen Ereignissen in Ägypten Stellung nehmen sollten. Patriarch Proterios war nämlich ermordet worden, weil er Anhänger der Lehre von Chalkedon gewesen war[31]. Die Antworten auf diese Enzyklika sind Ergebnis der Beratungen lokaler Synoden und wurden von den Metropoliten und abhängigen Bischöfen unterschrieben. Seitens der Scythia antwortet Bischof Theotimos allein.

Dieser Zustand wird in gleicher Weise auch von Epiphanios' Notitia geschildert, die nach Heinrich Gelzers Chronologie aus der Zeit des Kaisers Herakleios, vielleicht den Jahren 638–640, datiert[32]. Wir müssen aber darauf hinweisen, daß in Epiphanios' Notitia von einem autokephalen Erzbistum in Tomis und nicht von einem einfachen Bistum die Rede ist[33].

Niketas Choniates (12.–13. Jh.)[34] und Nikephoros Kallistos Xanthopulos (14. Jh.)[35] sprechen auch über einen ähnlichen Zustand. Ihre Informationen haben aber Sozomenos als gemeinsame Quelle[36].

Wir haben den Text des Gesetzes Zenons absichtlich als letzten gelassen, da wir meinen, daß er von größter Bedeutung für das richtige Verständnis der Zustände in Scythia ist. Zur gleichen Zeit stellt er einen Wendepunkt in der Entwicklung der ganzen kirchlichen Organisation des Reiches dar. Die Historiker, die sich mit der Herrschaft Zenons beschäftigt haben[37], haben diesen Text nicht beachtet, und die Gelehrten, die ihn in ihren Arbeiten benützt haben, haben sich damit begnügt, ihn zu zitieren, aber nur indirekt,

[31] Eine eingehende Studie über diese Enzyklika sowie auch über die Antworten dazu hat Th. Schnitzler unternommen: Im Kampfe um Chalkedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458 (*Analecta Gregoriana XVI, Series Facultatis Theologicae, Sectio* B, Nr. 7), Roma 1938.

[32] Zur Datierung dieser Notitia vgl. unseren in Anm. 13 zitierten Aufsatz.

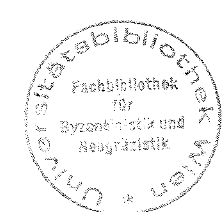
[33] Tomis erscheint an zweiter Stelle nach Odessos auf der Liste der autokephalen Erzbistümer; vgl. Darrouzès, a. O. 205.

[34] Niketas Choniates (Acominatus), Thesaurus orthodoxae fidei, ed. P. Morelli. Lutetiae 1580, V 5, S. 277 (= *PG* 139, 1366) (es handelt sich um die Teilnahme am ersten ökumenischen Konzil in Nicaea): *Cum enim nondum civitatibus omnibus suis obtigisset episcopus, eo factum est, ut plures id temporis non convenerint. Provinciarum enim aliae uni tantum parebant, ut Scythia, seu Rosia, in hodiernum usque diem, aliae duos aut ad summum tres habebant, ut Dalmatia. Posteriore vero tempore plerisque non civitatibus tantum, sed etiam oppidis sui dati sunt episcopi.*

[35] Nikephoros Kallistos Xanthopulos, Hist. eccl. XI 29; *PG* 146, 670f. Die Wiedergabe des Textes erscheint überflüssig, da er mit dem des Sozomenos fast identisch ist.

[36] Die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopulos und ihre Quellen. Nachgelassene Untersuchungen von G. Gentz überarbeitet und erweitert von F. Winkelmann. Berlin 1960, 177, 183f.

[37] Z. B. K. Barth, Kaiser Zenon. Basel 1894.



ohne seinen ganzen Inhalt aufmerksam zu lesen[38]. Das Gesetz wurde im Jahre 480 promulgiert und umfaßt folgende Hauptideen[39]: Jede Stadt des Reiches mit dem Rang einer *polis* soll ihren eigenen Bischof haben, für den man auch ein Gebiet (περιοικίς) bestimmt; es ist niemandem erlaubt, nicht einmal durch kaiserliches Gesetz, eine Stadt (Festung) ihres Bischofs und des ihm zugewiesenen Gebietes zu berauben und sie auf diese Weise von einer anderen abhängig zu machen; für den, der eine solche Ungesetzlichkeit begeht, sind strenge Strafen vorgesehen. Die Bedingung, von der die Ernennung eines Bischofs abhängt, ist der Rechtsstatus als polis und das ihr zugehörige Gebiet (ἡ ἀφορισθεῖσα αὐτῇ περιοικίς). Die Städte, die den Rang einer polis noch nicht besaßen, konnten ihn durch kaiserliches Wohlwollen erhalten (διὰ τῆς βασιλικῆς φιλοτιμίας), was eine wesentliche finanzielle Hilfe

[38] Dazu gehören ZEILLER, a.O. 169f., PÂRVAN, Vescovato 119; VULPE, Histoire ancienne ... sowie andere rumänische und ausländische Gelehrte. A. H. M. JONES, The Later Roman Empire. Oxford 1964, II, S. 875 bzw. III, S. 292f., Anm. 4 ist die einzige Stelle, wo die Passage, die sich auf Scythia bezieht, vollständig wiedergegeben wird. Sie wird aber hier nicht näher untersucht und in ihrer Bedeutung hervorgehoben. Die einzige Tatsache, auf die Jones hinweist, ist die, daß es in Scythia, zum Unterschied von den anderen Provinzen, nur einen einzigen Bischof gab; er zeigt aber nicht, welche Gründe es dafür gab. Diese Gründe erscheinen aber in dem zitierten Fragment.

[39] Da dieses Gesetz eine besondere Bedeutung für die Geschichte der Provinz Scythia Minor und im allgemeinen für das byzantinische Reich hat, geben wir es hier in Übersetzung wieder: „Wir (Kaiser Zenon) verordnen: Jede Stadt, ob sie nun in früherer Zeit erneuert worden ist oder früher nicht den Rang einer Stadt (πόλις) gehabt hat, aber durch kaiserlichen Ehrgeiz in diesen Rang erhoben wurde, muß unbedingt ihren eigenen Bischof haben, der sich um die kirchlichen Angelegenheiten bemühen soll; und es ist niemandem erlaubt, nicht einmal durch kaiserliches Gesetz, eine Stadt ihres Bischofs, des ihr zugeteilten Gebietes oder jedwelcher ihrer Rechte zu berauben und sie dadurch von anderen Städten abhängig zu machen. Wenn jemand etwas gegen diese Städte unternimmt oder zu unternehmen versucht, und zwar gegen die Städte (πόλεων), die erneuert worden sind, oder die Orte, die in den Rang einer Stadt (πόλις = civitas) erhoben wurden oder in der Zukunft wieder erneuert werden müssen und diesen Rang erlangen werden; wenn jemand sie entweder des Rechtes, ein eigenes Bistum zu besitzen, oder jedwelchen anderen Vorrechtes, das ihnen eingeräumt wurde, berauben will, soll sein Versuch vergeblich bleiben, und er selbst soll als einer, der den allgemein oder individuell nützlichen Dingen widerstrebt, seine Ehre und all seine Habe verlieren; dieselben Strafen gelten auch dem, der, wie wir es schon gesagt haben, etwas Ähnliches durch ein kaiserliches Gesetz zu unternehmen versucht. Diese Bestimmungen wurden im allgemeinen verfügt. Indem wir jedoch die Lage der heiligen Kirchen in der Provinz Scythia, die von Tomis abhängig sind, berücksichtigen, und zwar die Tatsache, daß diese von ständigen Angriffen der Barbaren oder Armut geplagten heiligen Kirchen nur durch den gottgeliebten Bischof von Tomis, das auch die Hauptstadt ist, die richtige Fürsorge erfahren können, beschließen wir, daß diese Kirchen von diesem heiligen Gesetz ausgenommen sein sollen, und daß sie nicht seiner Befehlsgewalt unterworfen sein müssen, sondern in ihrem eigenen Status verbleiben." Vgl. Cod. Just. I, 3, 35 (36).

für den Wiederaufbau der Umfassungsmauer und der öffentlichen Gebäude darstellte. Ausnahmen von diesem Gesetz machten nur Scythia, wo nur ein einziges Bistum, in Tomis, für die ganze Provinz, anerkannt wurde, und die Stadt Leontopolis in Isaurien. Die Gründe, warum es in Scythia nicht mehrere Bistümer gab, waren die häufigen Angriffe der Barbaren (συνεχεῖς βαρβάρων ἐπιδρομαί), die viel Übel mit sich brachten (καταβλαπτόμεναι), und die Armut (πενία). Die Begründung ist also im Falle Scythias klar und nicht „in modo molto vago ed incerto", wie sich Pârvan ausgedrückt hatte, und stellt nicht „una cosa veramente strana" dar[40].

Die geschichtlichen Ereignisse in Scythia, wie auch die Lage der Provinz gegen Ende des 4. Jahrhunderts und im 5. Jahrhundert, entsprechen den Angaben aus Zenons Gesetz[41]. Trotz der Bemühungen der verschiedenen Kaiser, die Gefahr der barbarischen Angriffe durch die Ansiedlung dieser Barbaren als Föderaten zu vermindern, wurden die Ruhe und der Friede noch nicht völlig gesichert.

Ohne dieses Problem gründlicher zu analysieren, beziehen wir uns auf ein wohlbekanntes Ereignis, das von Zosimos berichtet wird, nämlich das Vorgehen des Gerontios, des Kommandanten der Truppen von Tomis, gegen die föderierten Barbaren (Goten) unter Theodosios I. um das Jahr 386[42], und dann auf die zahlreichen Angriffe der Goten im Süden der Donau, die die Kaiser aufzuhalten versuchten. Beispiele dafür gibt es noch viele. Unter diesen Umständen erwies sich die kirchliche Tätigkeit als sehr schwierig. Ein Beispiel dafür, das von Sozomenos berichtet wird, sind die Schwierigkeiten, die Theotimos I., auch „der Skythe" und „der Gott der Römer" genannt, während seiner missionarischen Tätigkeit bei den Barbaren (Hunnen) zur Zeit der Kaiser Theodosios I. und Arkadios überwinden mußte[43].

Aus den obigen Beispielen geht also hervor, daß die kirchliche Organisation eng mit den geschichtlichen Verhältnissen verbunden ist. Die Verbesserung dieser Verhältnisse bringt auch eine Änderung der kirchlichen Organisation mit sich.

In Scythia und im Byzantinischen Reich überhaupt kann man im 6. Jahrhundert eine Verbesserung der politischen und ökonomischen Lage feststellen, eine Verbesserung, deren Voraussetzungen schon im 5. Jahrhundert liegen. Schon zur Zeit Zenons werden die schweren politischen Pro-

[40] PÂRVAN, Vescovato 119.

[41] Für die Geschichte der Provinz Scythia Minor in dieser Periode siehe VULPE, Hist. anc. ... 280ff.; I. BARNEA, Din istoria Dobrogei. Bucureşti 1968, II, 393ff.

[42] Zosimos, Historia nova IV, 40; F. PASCHOUD, Zosime, Histoire nouvelle II, 2e partie. Paris 1979, 306–308.

[43] Sozomenos, Kirchengeschichte VI, 26, 6–9, S. 341f.

bleme leichter lösbar, und das dank dem Untergang des Reiches Attilas und, weil die Ostgoten weiter nach Italien zogen.

Anastasios jedoch ist derjenige, der den Beginn einer neuen Epoche für Scythia Minor bedeutet. Seine Wirtschaftspolitik führte zu einer Verbesserung der Finanzen des Reiches und hatte günstige Folgen auch für die nachkommenden Kaiser. In der Dobrudscha hat er viele Städte wieder aufgebaut, und wir können annehmen, daß der Wiederaufbau vieler bedeutender Zentren, die nicht in Prokopios' De aedificiis unter den von Justinian restaurierten Städten erscheinen (z. B. Tropaeum, Axiopolis, Salsovia Dionysopolis), das Werk von Anastasios war. Mit Anastasios beginnt eine neue materielle Kultur, die durch archäologische Ausgrabungen nachgewiesen ist und das ganze 6. Jahrhundert anhält[44].

Wenn wir die Quellen analysieren, die sich auf die kirchliche Hierarchie in Scythia zur Zeit Anastasios' und seines Nachfolgers, Justins I., beziehen, bemerken wir, daß sie eine Änderung der Lage widerspiegeln. Die Veränderungen erscheinen in erster Linie in der Titulatur, die von den bisherigen Historikern nicht in Betracht gezogen wurde, jedoch von großer Bedeutung ist. Bis Anastasios hatten alle Hierarchen offizielle Akten folgenderweise unterschrieben: der Name ... *episcopus Tomitanus* oder *episcopus Tomitanae civitatis* und der Name der Provinz Scythia, wie z. B. *Ioannes Tomitanae civitatis episcopus provinciae Scythiae*[45]; nach Anastasios wird diese Formulierung geändert. Sie erscheint so im Jahre 520 in den Akten des Konzils in Konstantinopel, das Epiphanios zum Patriarchen ernannte. Unter den Metropoliten, die ein Schreiben an Papst Hormisdas unterzeichnet haben, befindet sich in der siebenten Reihe auch *Paternus misericordia Dei episcopus provinciae Scythiae metropolitanus*[46]. Die Stellung Paternus' unter den Metropoliten (eine Stellung, die auch durch die Notitia episcopatuum festgelegt wird)[47] hätte für einen aufmerksamen Untersucher der offiziellen Akten

[44] I. Barnea, Contributions to Dobrudja History under Anastasius I. *Dacia* N.S. 4 (1960) 363–374; E. Popescu, O inscripție de la Anastasius I descoperită la Histria. *Studii clasice* 8 (1967) 197–206; I. Barnea, Nouvelles contributions à l'histoire de la Dobroudja sous Anastase I[er]. *Dacia* N.S. 11 (1967) 355f.; idem, Din istoria Dobrogei II, 409–414.

[45] R. Netzhammer, Die christlichen Altertümer der Dobrudscha 47–50. Johannes ist wahrscheinlich um das Jahr 448 gestorben, da im nächsten Jahr, 449, in Konstantinopel *Alexander reverendissimus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Scythiae* als Konzilsteilnehmer und sein Nachfolger erscheint; siehe Mansi, a. O. VI, 755, 1094. Oben in Anm. 11 wurde auf die von Theotimos II. in seinem Brief an Kaiser Leon I. benutzte Formel hingewiesen: *humilis Scythiae regionis episcopus*.

[46] Mansi, a. O. VIII 492.

[47] Paternus erscheint zunächst als fünfter im einführenden Teil des Briefes, wo nur einige Metropoliten angeführt sind: *Relatio Synodi Constantinopolitanae. De ordinatione Epiphanii episcopi. Domino nostro sancto ac beatissimo patri patrum archiepiscopo ac patriarchae Hormisdae Theophilus, Basiliscus, Isaias, Anastasius, Paternus, Marianus et cetera sancta synodus quae in Constantinopolitana est civitate congregata.* Am Ende des eigentlichen Textes unterschreibt Paternus als siebenter zusammen mit anderen Vertretern wichtiger Städte, die schon vor längerer Zeit zu Metropolen geworden waren, in folgender Reihenfolge: Herakleia (Thrakien), Kyzikos, Nikomedeia, Rhodos, Nikaia, Claudiopolis (Isaurien), Skythia (Paternus!), Chalkedon, Eudoxiopolis, Antiocheia, Melitene ... Bei allen Vertretern dieser Städte erscheint neben der Bezeichnung *episcopus* auch *metropolitanus*. Die als nächste genannten Bischöfe haben diesen Rang nicht, und ihre Städte waren tatsächlich keine Metropolen; vgl. Mansi, a. O. VIII 492. Zur Bedeutung der Bezeichnungen *metropolis* oder *metropolitana civitas*, besonders in den Listen des V. ökumenischen Konzils (553), vgl. E. Chrysos, Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553). Bonn 1966, 37.

Anlaß zu weiteren Überlegungen sein sollen. Eine solche Überlegung erscheint nur in Le Quiens Werk „Oriens Christianus"[48], das vor über 200 Jahren veröffentlicht wurde, doch sie blieb weiter unbeachtet.

Die Richtigkeit dieser Tatsachen wird auch von einem anderen Dokument aus dem Jahre 519 bewiesen. Ein Brief der päpstlichen Legaten aus Konstantinopel an denselben Papst Hormisdas berichtet über die Empörung der „scythischen Mönche" bezüglich der theopaschitischen Formel. Sie meinten, Paternus würde diese Formel nicht achten, und zeigten ihn bei Kaiser Justinian I. an. Diese Legaten schrieben in ihrem Brief: *Isti* (scil. *monachi*) *de sua provincia episcopos accusant inter quos est Paternus Tomitanae civitatis antistes*[49]. Es handelt sich also um mehrere Bischöfe (*episcopos*), deren Oberhaupt Paternus ist.

Dieselbe Lage scheint auch für eine spätere Zeit, das Jahr 549, bestätigt zu sein; es handelt sich um einen Brief des Papstes Vigilius an Bischof

[48] Oriens Christianus. Paris 1740, I 1215f.

[49] Mansi, a. O. VIII 481. Die wörtliche Übersetzung dieses Satzes lautet etwa: „Diese (d. h. die Mönche) beschuldigen die Bischöfe ihrer Provinz, unter denen Paternus von der Stadt Tomis der Vorsteher ist." Die besondere Erwähnung von Paternus läßt darauf schließen, daß dieser der bedeutendste unter den Bischöfen war. Paternus war nicht nur in Tomis, sondern in der ganzen Provinz der Vorsteher; er war der erste unter den Bischöfen; über *antistes* vgl. *RE* I, 1894, 2536f. (Habel): „technische Bezeichnung des Oberpriesters einer Gottheit und des Vorstehers eines Tempels". Ruggiero, Dizzionario epigrafico di antichita romane, I. Roma 1961, 456: „antiste e usato per indicare colui che preside a qualche cosa". Die Auslegung dieser zwei Passagen im Sinne der oben gesagten wurde von C. de Boor aus Le Quien übernommen und zwar in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 15 (1894) 487–588. In unseren Vorträgen und Studien haben wir sie als gültig angesehen und wir haben auch neue epigraphische und archäologische Beweise dazu gebracht. Was die wenig originelle Darlegung von I. Barnea betrifft, die in Din istoria Dobrogei, II, 458f. zu finden ist, und später auch in anderen seiner Arbeiten erscheint, siehe unsere Bemerkungen in *Dacia* N.S. 13 (1969) 403 und Anm. 51 sowie 19 (1975) 181 Anm. 64.

Valentinian von Tomis[50]. In dem Brief werden Probleme behandelt, die man auch bei dem V. ökumenischen Konzil im Jahre 555 besprechen wird. Der Brief endet mit der Bitte, daß der Bischof von Tomis dessen Inhalt den ihm Unterstehenden mitteilen möge: *sed et universos ad tuam pertinentes ordinationem commoneas*[51].

Aber zu allen diesen Beweisen kommen noch epigraphische und archäologische Entdeckungen hinzu.

An erster Stelle müssen wir eine Inschrift aus Mangalia (Kallatis) erwähnen, deren an beiden Seiten eines Steinkreuzes gemeißelter Text für uns sehr wichtig ist[52]. Auf der einen Seite steht: ΦΩΣ–ΖΩΗ – Licht–Leben, Worte, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, die zu Grundsätzen des Christentums geworden sind und aufgrund deren die Gläubigen Erlösung zu finden hofften; auf der anderen Seite steht: *Hic facta est oratio episcoporum Stefani* ... „Hier wurde für die Bischöfe Stefanus ... gebetet". Nach dem Wort *Stefanus* ist der Stein gebrochen, und es ist wahrscheinlich, daß der Text noch einen anderen Namen enthalten hat. Das Gebet (*oratio*) galt also dem Andenken an den Bischof Stefanus und einen anderen, der uns unbekannt bleibt. Die Inschrift datiert aus dem 6. Jahrhundert, und ihre Bedeutung besteht darin, daß sie zum ersten Mal epigraphisch die Existenz von Bischöfen auch in anderen Städten in Scythia außer Tomis nachweist. Kallatis ist uns als Bistum nur aus der Liste (Notitia episcopatuum) Carl de Boors bekannt, während dieses epigraphische Zeugnis die Daten, die dieses Werk enthält, bestätigt und dadurch auch ein Argument für ihre Echtheit darstellt[53].

[50] MANSI, a. O. IX, 49, 359. Er spricht Valentinian folgenderweise an: *Dilectissimo fratri Valentiniano episcopo de Tomis provinciae Scythiae, Vigilius.* Der Brief wird von R. NETZHAMMER, a. O. 64–68 und in Fontes historiae Dacoromanae, 1970, II, 401–405 wiedergegeben. Über den Bischof Valentinianus von Tomis, s. I. PULPEA, *Biserica Ortodoxă Română* 65 (1947), 4–7, S. 200–212.

[51] Der betreffende Passus ist nicht genügend aufschlußreich, aber wir glauben, daß Papst Vigilius den Brief an Valentinianus mit dem Ziel schrieb, daß dieser ihn nicht nur dem Klerus der Stadt Tomis, sondern vor allem den Bischöfen der ganzen Provinz Scythia bekannt mache.

[52] Die Inschrift wurde von uns zum ersten Mal zusammen mit einem kurzen Kommentar in Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite in România. Bucureşti 1976, Nr. 91 veröffentlicht. Eingehender haben wir sie in unserem Aufsatz: Praesides, duces et episcopatus provinciae Scythiae (siehe oben Anm. 7) behandelt, wo wir die Bedeutung dieses wichtigen Dokumentes für die kirchliche Organisation der Scythia Minor hervorgehoben haben.

[53] Mit dem Problem der Echtheit der Notitia episcopatuum Carl de Boors haben wir uns in der Anm. 5 zitierten Arbeit befaßt; wir konnten dort zahlreiche Argumente zugunsten des Wertes der in dieser Notitia enthaltenen Nachrichten bringen.

Wir können also behaupten, daß die Stadt Kallatis im 6. Jahrhundert eigene Bischöfe hatte. Für diese These spricht auch die Zahl der Architektur- und Plastikfragmente – Kapitelle, Kanzelplatten, Säulen – sowie auch die mit christlichen Symbolen geschmückten Hausgeräte[54]. Den wichtigsten Ausdruck des intensiven christlichen Lebens in Kallatis bieten aber die Reste eines großen Kultgebäudes, das sich im nördlichen Teil der Stadt neben der Umfassungsmauer befand und das von der Forschung als eine Basilika syrischen Typs mit Baptisterium erkannt wurde, die zu einem größeren bischöflichen Komplex gehörte[55]. Das Gebäude hat im Verlauf der Zeit mehrere Veränderungen erfahren. Das Aussehen eines bischöflichen Komplexes mit Baptisterium[56] erhielt das Gebäude um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert, zur Zeit des Kaisers Anastasios.

In Tropaeum Traiani wurden bis jetzt außer zahlreichen christlichen Altertümern auch fünf Basiliken entdeckt, deren Bau oder Blütezeit in die Zeit Anastasios' oder ins 6. Jahrhundert fiel[57]. Drei dieser Basiliken haben Krypten für die Aufbewahrung der Reliquien und zwei von ihnen sind mit Baptisterien ausgestattet (die „Marmorbasilika" und die „Transeptbasilika"). Das Baptisterium der sogenannten „Marmorbasilika" wurde im

[54] Die meisten christlichen Altertümer aus Kallatis wurden noch nicht veröffentlicht; zum größten Teil sind sie im Museum von Mangalia zu finden. Nur einige von ihnen wurden im Laufe der Zeit untersucht: R. NETZHAMMER, a. O. 167–171; I. BARNEA, Chapiteaux à protomes de bélier de la Scythie Mineure. *Balcania* 7 (1944) 408–416; idem, *Dacia* N. S. 2 (1958) 343–348; D. THEODORESCU, *Dacia* N. S. 7 (1963) 272f.; I. BARNEA, Din istoria Dobrogei II, 480ff.; E. POPESCU, Inscripţiile ... Nr. 87–107; I. BARNEA, Les monuments paléochrétiens de Roumanie. Città del Vaticano 1977, 81–86, 128–133; E. NOROCEL, Pagini din istoria veche a creştinismului la Români. Buzău 1986, 168–173.

[55] D. THEODORESCU, L'édifice romano-byzantin de Callatis. *Dacia* N. S. 7 (1963) 257–300.

[56] Die Taufe fand anläßlich der wichtigen Feste wie Ostern, Pfingsten, u. Epiphanie statt; sie wurde vor allem vom Bischof und nur an bestimmten Stellen vollzogen. Darum wird das Vorhandensein von Baptisterien neben den Basiliken als Beweis für die Existenz eines Bischofssitzes angesehen; s. CARL MARIA KAUFMANN, Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn 1905, 169: „Die einzigen Taufkirchen der Friedenszeit sind charakterisiert durch ihren Stil und ihre Lage als selbständige Bauteile in der Nähe der bischöflichen Kirchen"; H. LECLERQ, *DACL* II, 1, 382–469 und besonders 390 u. 397f.; P. TESTINI, Archeologia christiana. Roma 1958, 620, 623: „Il battistero, qualunque sia l'ubicatione rispetto alla basilica, di essa fa sempre il grado eminente occupato da parte da quel complesso cultuale nei riguardi delle sede episcopale"; cf. S. 642.

[57] PÂRVAN, Cetatea Tropaeum 106ff.; I. BARNEA, *Dacia* 11–12 (1945–1947) 211ff.; IDEM, Din istoria Dobrogei II, 467–471; IDEM, Monuments paléochretiens 161–177; A. RADULESCU, in: De la Dunăre la Mare. Marturii istorice şi monumente de artă creştină. Galaţi[2] 1979, 91–96; Tropaeum Traiani I. Cetatea, von AL. BARNEA, I. BARNEA, Ioana BOGDAN CĂTĂNICIU, Monica MĂRGINEANU-CIRSTOIU, GH. PAPUC. Bucureşti 1979, 159, 162, 165.

6. Jahrhundert errichtet und hat mehrere Räume. Einer dieser Räume diente als consignatorium; dort wurde dem neu Getauften vom Bischof die Bestätigung gegeben, daß er Christ geworden ist, und dort kommunizierte er. Neben der „Marmorbasilika" aus Tropaeum wurde auch die Wohnung eines Bischofs entdeckt[58].

Obwohl die archäologischen Ausgrabungen in Axiopolis seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts nicht mehr fortgesetzt wurden, scheint es, daß sich in der Stadt die Spuren einer bischöflichen Basilika mit Baptisterium befinden. Eine andere Basilika wurde außerhalb der Stadt vor dem Nordtor entdeckt; in ihr wurden die Märtyrer Kyrillos, Kyndeas und Dasius (Taseios) begraben. Wenn wir die Intensität des christlichen Lebens in Axiopolis, die auch von wichtigen Inschriften bestätigt wird, bedenken, können wir die Existenz eines Bischofssitzes in dieser Stadt annehmen[59].

Südlich von Axiopolis, und zwar in Sucidava (heute die Gemeinde Izvoarele, Kreis Konstanza) wurde, neben anderen bedeutungsvollen Ruinen aus dem 5. und 6. Jahrhundert, auch eine Basilika entdeckt[60]. Leider wurde diese Basilika nicht durch systematische archäologische Ausgrabungen untersucht.

Die geistliche Geschichte der Stadt Tomis, die bis jetzt vorwiegend aus literarischen und epigraphischen Quellen bekannt war, wurde in letzter Zeit

[58] V. Pârvan war der erste, der die Hypothese entworfen hat, wonach die „Marmorbasilika" aus Tropaeum eine bischöfliche Basilika sei, und zwar wegen des Baptisteriums; s. Cetatea Tropaeum 106–110; cf. Sp. Cegăneanu, Citeva consideraţii asupra basilicii cu baptisteriu. *Bul. Comis. Monum. Ist.* 4 (1911) 192f. Später haben andere Gelehrte die Meinung Pârvans übernommen: Netzhammer, a. O. 200: „die großartigen Kirchenanlagen lassen vermuten, daß Tropaeum auch Bischofssitz gewesen ist". R. Vulpe, a. O. 342: „la basilique de marbre servit comme résidence de l'évêché de Tropaeum"; E. Condurachi, Monumenti cristiani nell'Illirico. *Ephemeris Dacoromana* 9 (1940) 33: „Il grande numero delle basiliche cristiane di Tropaeum Traiani, la presenza di un battistero e di consignatorio vescovile, potrebbero farci pensare che meno nell'ultimo periodo della dominazione romana vi sia stata di un altro vescovo"; cf. I. Barnea, *Dacia* 11–12 (1945–1947) 241. Man nimmt an, daß in Tropaeum sogar ein zweites Baptisterium neben der Transeptbasilika existiert hat, das zur selben Zeit wie das neben der Marmorbasilika in Gebrauch stand. Wir sind aber der Meinung, daß die Existenz dieses zweiten Baptisteriums nicht sicher ist; cf. I. Barnea, Din istoria Dobrogei II, 471.

[59] Über das Christentum in Axiopolis s. Netzhammer, a. O. 112–118; Popescu, a. O. 203–210; Barnea, Monuments paléochrétiens 158–160; Radulescu, a. O. 90. Eine wichtige Nachricht, die das Bestehen eines Bistums in Axiopolis im XI. Jh. beweist, wurde vor kurzem bekannt gemacht: s. darüber Popescu, Notes on the History of Dobrudja in 11th Century: the Bishopric of Axiopolis (im Druck in *Byzantina*).

[60] P. Diaconu, *Biserica Ortodoxă Română* 81 (1963) 5–6, S. 546–548, Abb. 1; E. Norocel, a. O. 136f.

mit archäologischen Daten beleuchtet[61]. Man hat hier neben zahlreichen Architekturfragmenten und Bruchstücken von Glyptik sowie kleineren mit christlichen Symbolen geschmückten Gegenständen auch sechs Basiliken entdeckt, von denen eine die größte bis jetzt in der Dobrudscha bekannte ist. Alle Basiliken datieren aus dem 5. und 6. Jahrhundert[62].

Die Stadt Histria weist auch archäologisches Material auf, das auf die Existenz eines Bistums an ihrer Stelle schließen läßt: Sechs bisher entdeckte christliche Basiliken[63], zahlreiche Architektur- und Skulpturfragmente, Geschirr mit christlichen Symbolen und Hausratsgegenstände[64]. All diese Dinge bezeugen intensives kirchliches Leben in dieser Stadt im 5. und 6. Jahrhundert. Eine dieser Basiliken diente zusammen mit dem Komplex, zu dem sie gehört, wahrscheinlich als Kapelle eines bischöflichen Palastes aus dem 6. Jahrhundert[65].

Drei Basiliken aus dem 5., 6. Jahrhundert entdeckte man in Capul Dolojman[66] unter den Ruinen einer römisch-byzantinischen Festung, die von V. Pârvan für Argamum gehalten wurde, aber eher mit Constantiana zu identifizieren ist[67].

Bei Slava Rusă (Ibida) wurde im Jahre 1917 im südöstlichen Teil der Festung eine große dreischiffige Basilika mit Narthex entdeckt. Es ist die

[61] Netzhammer, a. O. 15–112; Popescu, Inscripţiile ... 34–124.

[62] A. Radulescu, Monumente romano-bizantine din sectorul de vest al cetăţii Tomis. Constanţa 1968; Gh. Poenaru-Bordea, O noua bazilica crestina de la Tomis. *Revista Muzeelor* 2 (1965) 438f.; Barnea, a. O. 123–128; Norocel, a. O. 102–112.

[63] Barnea, a. O. 135–141; Norocel, a. O. 96–102. Die Ausgrabungen auf der Akropolis der Stadt, die noch im Gange sind, haben eine sehr große Basilika ans Licht gebracht; die Ergebnisse sind bis jetzt unveröffentlicht.

[64] Die Veröffentlichung der christlichen Denkmäler aus Histria, die wir seit längerer Zeit vorbereiten, wird hoffentlich bald erfolgen.

[65] Das Gebäude wurde zwischen den Jahren 1953–1956 ausgegraben, doch wurde nur sehr wenig darüber veröffentlicht; s. jedoch I. Stoian, in: *Studii şi cercetări de istorie veche* 6 (1955), 3–4, S. 532–538; idem, *Materiale şi cercetari arheologice* 5 (1959) 288–291; Condurachi, *Dacia* N. S. 1 (1957) 289 Abb. 3, 5; idem, Histria, Editura Meridiane. Bucureşti 1959, 25f.; Barnea, *Studii Teologice* 10 (1958) 5–6, S. 293f. Auf dieses Gebäude werden wir in einem anderem Aufsatz zurückkommen.

[66] P. Nicoresco, Les basiliques byzantines de Dolojman. *Bull. hist. de l'Acad. Roum.* XVI, 1 (1944) 95–99; idem, Une croix réliquaire de Dobroudja, im Bd. In memoria lui Vasile Pârvan. Bucureşti, S. 22ff.; M. Coja, Cercetari noi in aşezarea greco-romană de la Capul Dolojman-Argamum (?). *Bulet. Mon. Ist.* 41 (1972) 3, S. 38ff. Barnea, a. O. 141–144; G. Simion, Vestigii şi mărturii creştine din zona gurilor Dunarii, im Bd. De la Dunare la Mare, 107f.

[67] E. Popescu, Constantiana. Un problème de géographie historique de Scythie Mineure. *BZ* 66 (1973) 359–382.

einzige Basilika mit drei Apsiden in der Dobrudscha; in den anderen Teilen des Reiches aber sind mehrere solche Basiliken zu finden[68].

In Noviodunum (Isaccea) haben Ausgrabungen eine Basilika aus dem 5., 6. Jahrhundert im nordöstlichen Teil der Burg ans Licht gebracht. Sie hat drei Schiffe und einen Narthex; die halbrunde Apsis liegt an der Umfassungsmauer[69]. Auf dem Gebiet, das zur Festung Noviodunum gehörte, liegt die berühmte Basilika von Niculițel, wo die Krypta mit den Reliquien der vier Märtyrer Zotikos, Attalos, Kamasis und Philippos entdeckt wurde. Die Basilika stammt vermutlich von der Wende 4./5. Jahrhundert[70].

In Dinogetia (Garvăn, Kreis Tulcea) befindet sich in der südöstlichen Ecke der Burg eine dreischiffige Basilika mit einer außen fünfseitigen Apsis. Sie wurde im 4., 5. Jahrhundert erbaut und zur Zeit des Kaisers Anastasios renoviert, wie aus den gestempelten Ziegeln des Fußbodens hervorgeht[71].

Troesmis (Gem. Turcoaia, Kreis Tulcea). In der Nähe der Hauptstraße wurden drei nach Osten gerichtete Basiliken entdeckt. Zwei davon haben je drei Schiffe, die dritte nur eines. Die größte der Basiliken ist 50 m lang und hat eine halbrunde Apsis, die zwei kleineren, von denen eine 24 m lang ist, haben außen fünfseitige Apsiden[72].

In Capidava[73] und Beroe[74] (Piatra Frecăței) wurden in den letzten Jahren Basiliken aus dem 5., 6. Jahrhundert entdeckt.

Bei Zaldapa (Abtaat Kalessi, Bulgarien), das heute nicht mehr zu Rumänien gehört, im Altertum aber innerhalb der Scythia Minor lag, wurden bedeutende Ruinen aus dem 5., 6. Jahrhundert ans Licht gebracht, darunter auch eine Basilika[75]. Wie wir später sehen werden, erscheint diese Ortschaft in Carl de Boors Notitia episcopatuum als Bischofssitz.

Der Liste antiker Siedlungen, die kirchliche Denkmäler aufweisen, können wir auch andere Orte hinzufügen, wo bisher keine Basiliken entdeckt wurden, von denen aber Reste stammen wie Kapitelle, Tonlampen, Keramik und Inschriften. Einige dieser Orte heißen Stratonis-Turris (Tuzla),

[68] Netzhammer, a. O. 154f.; Barnea, a. O. 178f.; Simion, a. O. 108f. Norocel, a. O. 115f.

[69] *Materiale și cerc. arheol.* 4 (1957) 162–165; 5 (1959) 464–468; *Dacia* N.S. 2 (1958) 339–341; Barnea, a. O. 144f.; V. H. Bauman, De la Turcoaia la Niculițel. Mărturii și monumente vechi creștine, im Bd. De la Dunare la Mare, 113f.; Norocel, a. O. 130–132.

[70] Barnea, a. O. 146–154; Bauman, a. O. 114–116; Norocel, a. O. 126–130.

[71] Barnea, a. O. 154–156; Bauman, a. O. 112f.; Norocel, a. O. 132.

[72] *Revue arch.* 17 (1878) Taf. IX–X; Netzhammer, a. O. 112f.; *DACL* IV, 1920, Abb. 3803; Barnea, a. O. 156f.; Bauman, a. O. 111f.; Norocel, a. O. 132–135.

[73] Norocel, a. O. 135f.

[74] Ders., a. O. 134f.

[75] Pârvan, Vescovato 129.

Aegyssus (Tulcea), Ulmetum (Gem. Pantelimon), Salsovia (Mahmudia) u. a. Hier soll aber nicht eine vollständige Liste dieser Ortschaften geboten, sondern die Tatsache hervorgehoben werden, daß die Mehrheit dieser Denkmäler aus dem 5., 6. Jahrhundert datieren, insbesondere aus der Zeitspanne, die mit der Herrschaft des Kaisers Anastasios I. (491–518) beginnt und mit der Herrschaft Justins I. (518–527) und Justinians I. (527–565) fortgesetzt wird. Die Lage Scythias wird sich zur Zeit Justinians merklich verbessert haben, und das sowohl infolge des Wiederaufbaus zahlreicher Festungen, als auch wegen der Einführung der Quaestura Justiniana Excercitus, die einen wirksamen Schutz und eine bessere Warenversorgung sicherte[76].

Wir haben also genügend epigraphische, archäologische und geschichtliche Gründe, um zu behaupten, daß auch andere Städte Scythias, die in De Boors Notitia als Bischofssitze erscheinen, Bischöfe hatten. In einer Zeit des Friedens und relativen Wohlstandes konnte Zenons Gesetz, daß jede Stadt ihren eigenen Bischof haben sollte, eingehalten werden. Diesem Gesetz konnte vorher nicht entsprochen werden, und zwar „wegen der häufigen Angriffe der Barbaren, die viele Schäden und Armut mit sich brachten". Am sichersten scheinen in dieser Lage die Städte Kallatis, Tropaeum, Histria und Axiopolis gewesen zu sein; in einigen von ihnen wurden auch Basiliken mit Baptisterien entdeckt.

Obwohl die erste Erwähnung der Existenz mehrerer Bischöfe in der Dobrudscha erst aus dem Jahre 519 datiert, und ein Metropolit 520 belegt ist, können wir behaupten, daß dies nur spätere Zeugnisse für einen schon längst existierenden Zustand sind. Übrigens ist Paternus schon im ersten Jahrzehnt der Herrschaft des Anastasios Bischof gewesen, was auch die Stempel an dem von ihm renovierten goldenen und silbernen Teller zeigen, der bei Pereščepino in der Ukraine gefunden wurde[77]. Es ist wahrscheinlich, daß Paternus der erste Metropolit von Scythia gewesen ist, da es, bevor Anastasios Kaiser wurde, nicht mehrere Hierarchen hier geben konnte, wie aus dem Gesetz Zenons von 480 hervorgeht. Die Bistümer der Scythia müssen wenigstens bis Anfang des 7. Jahrhunderts bestanden haben, als das friedliche Leben hier infolge der Angriffe der awaro-slawischen Völker aufhörte. Es ist möglich, daß nur die Bistümer in den Küstenstädten länger bestehen blieben, weil dort die Verteidigung und auch die Erhaltung der Beziehungen zum Rest des Reiches leichter waren. Die 15 Bistümer, die in

[76] E. Stein, Histoire du Bas Empire, II. De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris–Bruxelles–Amsterdam 1949, 474f.; Jones, a. O., 280, 482f.; I. Barnea, in: *Stud. cerc. ist. veche* 8 (1957) 347–351; Popescu, Inscripțiile 84.

[77] Popescu, a. O. Nr. 64.

der Notitia episcopatuum aufscheinen, können also als echt betrachtet werden. Sie erscheinen nach hierarchisch-topographischen Kriterien in folgender Reihenfolge[78]: 'Επαρχία Σκυθίας παραθαλασσίας τοῦ Πόντου· Τόμη μητρόπολις, ὁ 'Αναξιουπόλεως, ὁ Καπηδάου, ὁ Βιπαίου, ὁ Κούπρου, ὁ Νικομηδέου, ὁ Δέσου, ὁ Σαλσοβίας, ὁ 'Αλμυρίου, ὁ Τροπαίου, ὁ Ζελδίπας, ὁ Διονυσουπόλεως, ὁ Καλάτου, ὁ 'Ιστρίου, ὁ Κωνσταντιάνων.

Wenn wir diese Kriterien beachten, können wir behaupten, daß der wichtigste Bischofssitz nach Tomis der von Axiopolis war[79]. Unter den anderen Städten gibt es keine allzugroßen Unterschiede in ihrer Bedeutung, da sie in topographischer Reihenfolge genannt werden. Einige von ihnen können wegen der verstümmelten Namen nicht mit Sicherheit identifiziert werden, wie z. B.: Κούπρου, Βιπαίνου, Νικομηδέου und Δέσου. Wenn wir aber ihre Reihenfolge sowie einige Sprachcharakteristika, die auch bei anderen Namen erscheinen, heranziehen, Sprachcharakteristika wie sie von Karl Krumbacher erwähnt wurden[80], dann können wir wie Ernst Honigmann[81] behaupten, daß Δέσου nichts anderes als Α[ἴγ]ήσου ist und Κούπρου Carsium; die scheinbaren Namensunterschiede können durch eine Verwechslung des Buchstabens Π mit P in der lateinischen Umschrift[82] erklärt werden. Wahrscheinlich ist ὁ Νικομηδέου eigentlich Noviodunum[83], das auch von Hierokles

[78] C. de Boor, Nachträge II. *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 12 (1891) 531 f., Nr. 679–694; Darrouzès, a. O. 242.

[79] Die Orte der Scythia Minor werden in hierarchisch-topographischer Reihenfolge aufgezählt. Im allgemeinen werden die Bistumslisten unter Beachtung des hierarchischen Ranges eines jeden Sitzes erstellt. Das gilt besonders für die Metropolen und autokephalen Erzbistümer. Die Suffraganbistümer, die von ein und derselben Metropolis abhängig waren, standen gewöhnlich auf der gleichen Rangstufe, ausgenommen jenes Bistum (πρωτόθρονος), das nach der Metropolis den ersten Rang einnahm; s. E. Gerland, Die Genesis der Notitiae episcopatuum. Kadiköy-Istanbul 1931, 15, 29–31. Auf diese Weise werden die Bistümer einer Provinz so aufgezählt, daß hierarchische und topographische Kriterien miteinander verflochten sind. Diese Situation war auch in der Scythia gegeben.

[80] K. Krumbacher, *BZ* 4 (1895) 168–170 beschäftigt sich in der Besprechung der Studien de Boors über die Notitiae episcopatuum besonders mit den linguistischen Formen der Städtenamen. Er ist nicht der Meinung de Boors, wonach die Listen einiger Provinzen (z. B. Hellas, Peloponnes, Epirus Vetus und Epirus Nova) in einem besonderen Dialekt geschrieben worden seien, sondern glaubt, daß diese eine lateinische Abschrift nach einem griechischen Original darstellten, wobei lateinische Buchstaben verwechselt worden sind, z. B. Π mit P u. a. Der lateinische Text wäre dann wieder griechisch geschrieben worden, und nach diesem Text soll die Abschrift, die wir heute besitzen, angefertigt worden sein.

[81] Honigmann, Synekdèmos 5.

[82] Zur gleichen Zeit und unabhängig von Honigmann hat Vulpe, a. O. 341, Anm. 1 dieselbe Identifizierung vorgeschlagen, die eher auf dem Klang der Wörter und der Lage der Städte, als auf philologischen Gründen beruht.

[83] Dieselbe Identifizierung bei Vulpe, a. O.

erwähnt wird. Die Stelle, die es hier einnimmt, nämlich vor Αἴγισσος, würde diese Hypothese unterstützen. Schwerer ist es aber mit Βιπαίνου[84], das seinem Klang nach mit Ibida identifiziert werden könnte; angesichts der zahlreichen orthographischen Fehler könnten wir aber an Beroe (Βιραίνου) denken (unter anderem Verwechslung von Π mit P). Die Identifizierung mit Beroe stößt aber auch auf eine andere Schwierigkeit, und zwar die der Reihenfolge, in der es angeführt ist: wenn es sich nämlich um Beroe handelte, müßte es vor Carsium stehen.

Wenn wir die Liste der Bistümer der Provinz Scythia betrachten, fällt auf, daß die meisten von ihnen, acht von fünfzehn, auf dem rechten Ufer der Donau liegen. Das war kein Zufall, denn man war nicht nur auf die kirchliche Tätigkeit im Inneren der Provinz bedacht, sondern auch auf die missionarische Tätigkeit bei der einheimischen Bevölkerung und den Barbaren auf dem jenseitigen Flußufer. Es ist bekannt, welche Aufmerksamkeit das byzantinische Reich der Christianisierung der Barbaren schenkte: nach der Christianisierung hatten die Barbaren eine günstigere Einstellung dem Reich gegenüber. Darum waren der Soldat und der Diplomat immer auch von dem christlichen Missionar begleitet, dessen Tätigkeit nach dem Aufhören der Feindseligkeiten begann. Die missionarische Tätigkeit unter den barbarischen Völkern, insbesondere in den Gebieten nördlich der Donau und des Schwarzen Meeres, war Aufgabe des Patriarchats von Konstantinopel, eine Aufgabe, die durch den 28. Kanon des 4. ökumenischen Konzils (451 Chalkedon)[85] festgelegt worden war. Diese Tätigkeit war aber bereits vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, als dieser Kanon erlassen wurde, ausgeführt worden, und ist uns schon aus der Zeit der Kaiser des 4. Jahrhunderts bekannt. Die Missionstätigkeit der Donaubistümer der Scythia und vor allem die des Bistums von Tomis wird von zahlreichen christlichen Denkmälern bestätigt, die in Muntenien (Walachei), Siebenbürgen und in der ganzen Moldau bis nach Norden (Ripiceni, Trușesti) entdeckt wurden[86].

[84] Vulpe, a. O. meint, daß dieser Name eigentlich Ibida oder Troesmis bezeichnen könnte.

[85] Der 28. Kanon des IV. ökumenischen Konzils in Chalkedon (Mansi VII, 369) erwähnt das Recht des Patriarchen von Konstantinopel, in den von den Barbaren besetzten Gebieten (ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς) Bischöfe zu ordinieren; dadurch sind auch die Gebiete nördlich der Donau und des Schwarzen Meeres zu verstehen; s. den Text bei E. Schwartz, Der sechste Nicaenische Kanon aus der Synode von Chalkedon, in: *Sitzungsber. Preuß. Akad., Phil.-hist. Kl.* XXVII. Berlin 1930, 314.

[86] Popescu, a. O. S. 337–406; Ghenuță Coman, Materiale arheologice privind creștinismul in Moldova in secolele VI–XIII. *Danubius* 5 (1971) 75–100; idem, Evoluția culturii materiale in Moldova de sud în lumina cercetărilor arheologice cu privire la secolele V–XIII.

Doch die Mission der Bistümer an beiden Donauufern bewirkte nicht nur die Verbreitung der neuen Religion unter den Barbaren, sondern auch die Verbreitung der römischen Kultur und Zivilisation, mit der das Christentum jetzt eine Einheit bildete. Es ist bekannt, daß das Christentum sich allmählich mit der von der einheimischen Bevölkerung angenommenen römischen Kultur und Zivilisation identifizierte. Das stellte auch einen Charakterzug dieser Bevölkerung gegenüber den Wandervölkern dar. Darum ist die Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten auch die Geschichte der dako-rumänischen und griechisch-römischen Bevölkerung auf dem Gebiet Rumäniens. Dort, wo wir christliche Spuren finden, können wir diese in erster Linie der einheimischen Bevölkerung zuschreiben.

Das Christentum hat eine sehr wichtige Rolle im Prozeß der Romanisierung und Assimilation der Wandervölker wie auch in der dako-römischen Kontinuität gespielt. Die Inschriften und andere Urkunden zeigen uns, wie Goten, Hunnen und andere Wandervölker durch Christianisierung bzw. Einreihung in die Armee oder in den staatlichen Verwaltungsapparat assimiliert wurden[87]. Darum können wir die Behauptung als zutreffend erachten, daß die Rumänen nicht Rumänen geblieben wären, wenn sie nicht Christen gewesen wären[88]. Die Bistümer der Scythia Minor, deren Existenz wir zu beweisen versuchten, haben eine besonders wichtige Rolle in diesem Vorgang gespielt.

Memoria Antiquitatis 3 (1971) 479–497; D. Gh. Teodor, Cele mai vechi urme creştine din Moldova. *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* 7–8 (1979) 561–573; V. Spinei, L'influence de Byzance et de la Russie sur les régions orientales de la Roumanie au premier quart du IIe millénaire à la lumière des sources archéologiques. *Dacia* N.S. 19 (1975) 227–242; Silviu Sanie und I. T. Dragomir, Inceputurile creştinismului in sudul roman al Moldovei, in: De la Dunare la Mare 117–122.

[87] Popescu, a. O. 25f., 32.

[88] R. Vulpe, Romanitate şi creştinism coordonate ale etnogenezei române, in: De la Dunare la Mare 22.

EDOARDO CRISCI / ROMA

UN FRAMMENTO PALINSESTO DEL «COMMENTO AL VANGELO DI S. MATTEO» DI ORIGENE NEL CODICE CRIPTENSE Γ. β. VI *

Con otto tavole

Il manoscritto Γ. β. VI della Badia greca di Grottaferrata – una miscellanea eucologica del XIII secolo prodotta nell'Italia meridionale – contiene frammenti palinsesti provenienti da due codici diversi[1]; il primo (ff. 88–98)

---

* Ringrazio Armando Petrucci e Giancarlo Prato, dei cui consigli mi sono giovato per una migliore riuscita di questo lavoro. A Guglielmo Cavallo, che ne ha seguito l'intera elaborazione, va la mia più sincera gratitudine.

[1] A. Rocchi, Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano. Tusculani 1883, pp. 255–257. Il manoscritto consta attualmente di 100ff. (il f. 89, numerato due volte, reca sul verso la cifra 90); i fascicoli sono tutti quaternioni tranne il IV – nel quale è stato inserito il f. 28 e risulta quindi composto di nove fogli – l'VIII, il XII, il XIV e il XV che sono binioni – quest'ultimo mutilo di un foglio alla fine – l'XI e il XIII che sono ternioni. Le dimensioni del codice oscillano tra mm 180/185 di altezza e mm 125/130 di larghezza. Contiene preghiere destinate a diversi usi liturgici (Euchologiorum miscellanea). Iff. 100^v–101^r, in scrittura gotica, contengono l'inizio del Vangelo di Giovanni (trascrizione in G. Cozza-Luzi, Sacrorum Bibliorum Fragmenta Vetustissima, 2 voll. Roma 1867–1878, I, p. 336). Quattro mani diverse (tralasciando altri interventi secondari limitati a poche righe di scrittura) hanno vergato la maggior parte del codice: a) ff. 1–61; b) ff. 62–70; c) ff. 71^v–85^r (r. 9); d) ff. 88–97^r (r. 5); esse rivelano affinità con prodotti grafici del XIII secolo; la mano che ha vergato i ff. 62–70, per esempio, presenta qualche analogia con la scrittura del Crypt. Δ. β. XVII (ff. 1–7^r) vergato nel 1214 dal copista Giovanni di Rossano, cfr. G. Malatesta Zilembo, Gli amanuensi di Grottaferrata, IV. *BollGrott* n. s. 29 (1975) 38, la quale dubita, però, che lo scriba sia Giovanni di Rossano; tale attribuzione, già sostenuta dal Rocchi, Codices, p. 362, è invece confermata da A. Turyn, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy, I–II. Urbana–Chicago–London 1972, pp. 4–6, tavv. 2 e 219b. Una datazione alla prima metà del secolo potrebbe essere, in qualche modo, giustificata. Va segnalata, in margine al f. 23^v, una frammentaria trascrizione del *Credo* latino in caratteri greci, vergata in scrittura rozza e impacciata da una mano diversa e più tarda (forse XIV secolo) di quella che ha vergato il testo: χρεδδομ ην/ οῦνουμ δδε/ουμ πατρεμ/ ομνηπο/τέντεμ· / χρεατό/ρε τζελι/ εϑ τέρρα/ χρεδδο · κο^ϑ (quod?) / χρίστους φι/λιους δέι/ κονζετ/ τους δε/ ⟨σ⟩πίρδ^τους/ σαντους/ ννάτους/ [.....]ους/ εϑ μαρία/ βιργζινι/ χρεδδο κο^ϑ / ασσένδδιϑ/ ιν τζέλο/ σεδδες α/ δδεστεραμ/ δδέι πατρις/ οννιπουτε/ντις. Per analoghi esempi di traslitterazione in caratteri greci di testi originariamente scritti in alfabeto latino (soprat-

è un frammento di manoscritto liturgico, contenente i formulari per la messa di s. Giovanni Crisostomo e di s. Basilio di Cesarea[2], scritto in una minuscola rigida e angolosa, detta «tipo Anastasio» databile tra la fine del IX e l'inizio del X secolo[3]; il secondo (ff. 58–61) contiene due passi dal XIII libro del *Commentario al Vangelo di s. Matteo*, di Origene, ed è vergato in una maiuscola ogivale inclinata dalle forme sobrie ed eleganti[4]. Proprio su questo secondo frammento – non privo di interesse sia dal punto di vista testuale che paleografico – vorremmo soffermare la nostra attenzione.

Si tratta di due fogli, piegati in modo da ottenere un binione. La scrittura vi è disposta su due colonne, mutile in parte ai margini a causa della rifilatura cui sono stati sottoposti i fogli riutilizzati; per questo motivo,

tutto testi dialettali calabresi siciliani salentini), e i problemi fonetici ad essi connessi, si veda almeno A. Pagliaro, Formula di confessione siciliana in caratteri greci. *Cultura Neolatina*, VIII (1948) 223–235, ora in: Saggi di critica semantica. Messina–Firenze 1961², 285–302; E. Follieri–F. Mosino, Il calendario siciliano in caratteri greci del «Mess. S. Salvatoris» 107, in: Bisanzio e l'Italia. Miscellanea di studi in memoria di Agostino Pertusi. Milano 1982, 83–116, in particolare pp. 87–90 dov' è reperibile altra bibliografia; L. Melazzo, Calendario siciliano, il testo del codice Messinese greco 107. Milano 1984; L. Melazzo, Le glosse volgari nel codice criptense gr. Z. α. IV. *Boll. del Centro di Studi filol. e linguist. sic.* XIV (1980) 37–112, anche qui altra bibliografia. Benché le opere citate riguardino testi in volgare e non in latino (com' è il nostro caso), i problemi di trascrizione da un sistema alfabetico all'altro rimangono sostanzialmente simili.

[2] Rocchi, Codices, p. 277, assegna a questo frammento liturgico la sigla Γ. β. XXIX. Sarà bene precisare, a questo punto, che il criterio adottato da Rocchi per catalogare i palinsesti criptensi consiste nell'assegnare ai singoli frammenti una segnatura propria, indipendente da quella del manoscritto attuale (*scriptio superior*), e basata sul contenuto (testi biblici, testi patristici ecc...); ciò crea frequenti sovrapposizioni di sigle e di segnature diverse, corrispondenti in pratica al medesimo manoscritto, con risultati, a volte, di notevole confusione.

[3] Sul ‹tipo Anastasio› si vedano E. Follieri, La minuscola libraria dei secoli IX e X, in: La paléographie grecque et byzantine (*Colloques int. du C. N. R. S. 559*). Paris 1977, 139–165, in particolare p. 145, e Attività scrittoria calabrese nei secoli X–XI, in: Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale. Atti del IV e V incontro di studi bizantini. Reggio Calabria 1983, 103–132, in particolare pp. 117–118, ed ancora, da ultimo, G. Prato, Attività scrittoria in Calabria tra IX e X secolo. Qualche riflessione. *JÖB* 36 (1986) 219–228 (lavoro ricco di interessanti considerazioni). Nell'evoluzione cronologica ipotizzata da Prato, il frammento liturgico criptense parrebbe riflettere la fase in cui la scrittura, già delineata nei suoi tratti caratteristici, non mostrerebbe ancora un eccessivo irrigidimento del tratteggio.

[4] Rocchi, Codices, p. 256, non sembra aver individuato il contenuto del frammento; si limita a trascriverne alcune righe e a rilevarne l'antichità. Il testo del *Commentario al Vangelo di s. Matteo* si legge, oltre che nella Patrologia Greca, vol. XIII coll. 829–1600, nell'edizione critica di E. Klostermann–E. Benz, Origenes Werke X. Origenes Matthäuserklärung, I. Die griechisch erhaltenen Tomoi (*GCS* 40). Leipzig 1935–1937.

risulta spesso tagliata l'ultima riga di scrittura; in origine ogni colonna doveva contenerne di norma trentanove.

In riferimento al contenuto, il frammento origeniano risulta così costituito: i ff. $58^r + 61^v$ e $58^v + 61^r$ contengono *Commentario a Matteo* XIII, 18–19 (= Klostermann–Benz, pag. 226 r. 19–pag. 231 r. 22); i ff. $59^r + 60^v$ e $59^v + 60^r$ contengono *Commentario a Matteo* XIII 25–26 (= Klostermann–Benz, pag. 247 r. 14–pag. 252 r. 29).

La tradizione greca diretta di Origene è, come si sa, piuttosto esigua, soprattutto se confrontata con la mole cospicua delle sue opere[5]. Di queste, molte ci sono giunte solo in traduzione latina; altre, invece, sono andate completamente perdute. Del *Commentario al Vangelo di s. Matteo*, in particolare, ci sono stati tramandati, in greco, solo i libri X–XVII, dei XXV che in origine costituivano l'intera opera[6]. Tra i codici che ce li hanno conservati – tutti piuttosto recenti – i principali sono: il cod. gr. 191 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, assegnato al XIII secolo[7]; e il cod. Cambridge, Trinity College 194 (= B.8.10), attribuito al XIV secolo. Tutti gli altri testimoni si possono ricondurre a questi due manoscritti – come, per esempio, il Veneto Marciano gr. 43, dell'anno 1374, che è copia del manoscritto di Monaco[8] – e si distribuiscono tra XV e XVI secolo. Considerata dunque l'età relativamente recente dei testimoni diretti del *Commentario* origeniano, non sarà senza interesse la pubblicazione di questo frammento, che pur conservando una porzione esigua di testo, ha tuttavia il pregio di

[5] A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 1–2. Leipzig ²1958, Bd. 1, 1, pp. 332–405, dove assai dettagliato è l'elenco degli scritti origeniani; J. Quasten, Patrologia, trad. italiana, vol. I. Torino 1967, 319; B. Altaner–A. Stuiber, Patrologie. Freiburg–Basel–Wien ⁸1978, 197–209, in particolare p. 199 per le opere composte da Origene e lo stato della tradizione greca diretta e delle traduzioni latine. Per la vasta bibliografia origeniana si rinvia in generale, oltre che alle opere citate, a M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, vol. I. Turnhout 1983, nn. 1410–1525, e, più recente, R. Blum, Die Literaturverzeichnung im Altertum und Mittelalter. Frankfurt/M. 1983, coll. 79–84.

[6] Klostermann–Benz, Origenes Matthäuserklärung, p. VII sgg.; idem, Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes (*TU* 47/2). Leipzig 1931, 11. Per una più ampia descrizione dei manoscritti, cfr. E. Klostermann, Einführung in die Arbeiten des Origenes zum Matthäus, in: Origenes Werke XII, 2 (*GCS* 41, 2). Berlin 1955, 1–22, in particolare pp. 5–6.

[7] Si veda anche, per questo manoscritto, E. Preuschen, Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar (*GCS* 10). Leipzig 1903, IX–XX; una riproduzione è in Origene, Commento al Vangelo di Giovanni, a cura di E. Corsini. Torino 1968, 240.

[8] Klostermann–Benz, Origenes Matthäuserklärung, p. VII–VIII; idem, Zur Überlieferung der Matthäuserklärung, p. 11; Klostermann, Einführung, p. 5–6, «ist der Venetus auch im Matthäus-Kommentar nur die mit selbständigen Verbesserungen eines gebildeten Abschreibers versehene Kopie des Monacensis».

risalire ad un'epoca assai antica – la fine del V secolo – come cercheremo di dimostrare attraverso l'analisi paleografica.

Benché sia certamente rischioso – fondandosi su dati incerti e frammentari – cercare di ricostruire le originarie dimensioni di un manoscritto, ci sembra che valga la pena, nel nostro caso, tentare una simile ricostruzione, sia pure in una prospettiva dichiaratamente ipotetica[9]. Gli elementi di cui disponiamo sono i seguenti: margine superiore mm 35; larghezza della colonna di scrittura mm 90; spazio intercolonnare mm 20; altezza della colonna mm 219 ca. (cui dovremo aggiungere, per l'ultima riga tagliata, 6 o 7 mm, ottenendo un'altezza complessiva di mm 225 ca.).

Del margine interno, esterno ed inferiore, non si è salvato nulla; per poter dunque ricostruire le dimensioni originarie della pagina, bisogna reintegrare approssimativamente i dati mancanti mediante confronto con altri materiali. Per quanto riguarda il margine inferiore, si sa che esso è sempre generalmente più ampio di quello superiore[10]; più precisamente Turner indica tra margine inferiore e margine superiore un rapporto di 3 : 2[11]. Se dunque il margine superiore del nostro frammento misura, come si è detto, 35 mm, il margine inferiore sarà stato ampio almeno 52 mm (approssimazione per difetto)[12]. Sommando i valori suddetti avremo: margine superiore mm 35 + altezza della colonna mm 225 + margine inferiore mm 52 = mm 312. Quanto alla larghezza della pagina dovremo, per poterla calcolare, fissare ipoteticamente i valori del margine interno e del margine esterno; considerato l'aspetto elegante e nitido della scrittura, l'impaginazione ariosa, che prevede uno spazio interlineare di mm 3–4 (pari, cioè, o leggermente superiore all'altezza media del corpo delle singole lettere, circa mm 3), e l'accurato incolonnamento delle righe di scrittura, dobbiamo concludere che ci troviamo di fronte indubbiamente ad un manoscritto notevole, sia sotto il profilo grafico che sotto il profilo codicologico; tali considerazioni inducono

[9] E. G. Turner, che alla più antica tipologia del codice ha dedicato un'opera fondamentale, The Typology of the Early Codex. University of Pennsylvania 1977, consiglia estrema prudenza a chi tenti di ricostruire le dimensioni originarie di un manoscritto partendo da frammenti spesso assai esigui: «One can in fact be really satisfied – afferma lo studioso – about a size only if one has several pages of a codex», p. 23; il che non è, evidentemente, il nostro caso.

[10] C. M. Mazzucchi, Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina. *Aevum* 53 (1979) 95.

[11] Turner, The Typology, p. 25: «A rule of thumb would allow the lower margin to be bigger in proportion of 3 : 2 than the upper margin».

[12] Queste cifre, naturalmente, peccano tutte per difetto; la misura di 35 mm per il margine superiore, infatti, è ovviamente inferiore all'originaria, prima che si procedesse alle varie operazioni di taglio e rifilatura.

a ipotizzare, per il margine interno, un'ampiezza di almeno mm 20 (anche qui è presumibile che la misura reale fosse alquanto superiore)[13]; e per il margine esterno una larghezza di almeno mm 50 o 60[14]. Sommando questi dati avremo: margine interno mm 20 + larghezza della colonna mm 90(× 2 coll. = 180) + spazio intercolonnare mm 20 + margine esterno mm 50/60 = mm 270/280. Le dimensioni originarie del manoscritto (fermo restando il carattere ipotetico e approssimativo di tale ricostruzione) dovevano essere dunque di circa mm 312 di altezza e mm 270/280 di larghezza[15]. Si sarà trattato, verosimilmente, di un manoscritto di pregio, di mole considerevole, anche se non si può stabilire, con buona approssimazione, quanto dell'opera origeniana in XXV libri potesse contenere, non essendone stato tramandato dalla tradizione medievale il testo completo. L'eleganza della scrittura e l'accuratezza dell'esecuzione rinviano comunque ad un centro culturale importante e sede di una significativa produzione libraria.

La maiuscola ogivale inclinata in cui sono vergati i fogli origeniani ha, come si è già detto, un aspetto molto accurato; il disegno delle singole lettere – sobrio e al tempo stesso elegante – rivela abilità e sicurezza d'esecuzione. L'angolo di inclinazione è di circa 117°/118°, con qualche oscillazione che interessa soprattutto le aste più sviluppate[16]; ancora moderato è il constrasto tra pieni e filetti (più spessi sono i tratti obliqui discendenti, più sottili quelli ascendenti e quelli orizzontali), e sobrio anche l'uso di complementi ornamentali – moderati ingrossamenti alle estremità dei tratti orizzontali di *gamma, zeta, tau, psi* e di quelli obliqui di *kappa* (tratto superiore) e di *ypsilon* –; tra le lettere più significative vorremmo segnalare *alpha* ad

[13] L'esame di un certo numero di manoscritti prodotti fra il IV e il VII secolo – esame condotto sulle tavole di G. Cavallo, Ricerche sulla maiuscola biblica. Firenze 1967 – ha dato come larghezza del margine interno una serie di valori oscillanti tra i 12 mm circa del codice Alessandrino (Londra, Brit. Mus., Royal MS. 1 D V–VIII, Cavallo, Ricerche, tavv. 63–65), e i 42–43 del Paris. suppl. gr. 1286 (Cavallo, Ricerche, tav. 89), con tendenza però a stabilizzarsi intorno ai 20–25 mm.

[14] Per il rapporto tra margine interno e margine esterno, si veda quanto è stato osservato da Mazzucchi, Cassio Dione in epoca bizantina, p. 95.

[15] Confrontando i nostri dati con quelli riportati da Turner, The typology, p. 26, Tab. 2, si vedrà che essi si lasciano inserire – pur con qualche comprensibile approssimazione – nel II dei XIV gruppi individuati dallo studioso sulla base delle dimensioni dei codici. Troviamo, in questo gruppo, alcuni celebri manoscritti di contenuto prevalentemente biblico, quasi tutti vergati in maiuscola biblica, e scritti in un arco cronologico che va dal IV–V all' VIII secolo, con una particolare concentrazione, però, tra V e VI secolo.

[16] Il tratto verticale di *phi*, per esempio, ha un angolo di inclinazione che oscilla intorno ai 112°/115°; così pure quello di *rho*, i cui valori si collocano intorno ai 112°/113°.

occhiello, *delta* col tratto di destra sporgente oltre il punto di contatto col tratto di sinistra, *epsilon* col tratto mediano leggermente più sporgente degli altri due, *my* coi tratti obliqui uniti a formare una curva, *xi* in due elementi separati, col secondo a forma di due, *phi* con anello schiacciato, *omega* leggermente sollevato sul rigo e un poco schiacciato e allungato nel senso della larghezza; va inoltre rilevata la tendenza delle aste oblique discendenti da destra a incurvarsi, all'estremità inferiore, verso sinistra; ciò si nota particolarmente in *rho, ypsilon, phi, psi*, ma qualche volta anche in *tau*.

La mancanza di uno studio complessivo sulla maiuscola ogivale inclinata – studio che ne consideri lo sviluppo e le dislocazioni attraverso l'analisi comparativa di un congruo numero di testimoni – rende difficile inserire il nostro frammento in un panorama grafico complesso e differenziato[17]; tuttavia il metodo paleografico del confronto con altri materiali può consentire, sia pure con qualche approssimazione, di datare e forse anche localizzare il frammento origeniano.

Il più significativo termine di confronto, in questo caso, è costituito da un ben noto palinsesto straboniano, attualmente diviso tra il Vat. gr. 2306 + Crypt. Z. α. XLIII (*Pentateuco* in scrittura «ad asso di picche» del X secolo), e il Vat. gr. 2061 A (raccolta di sermoni di Gregorio Nazianzeno con gli scoli di Nonno, anch'esso vergato in «asso di picche»)[18]. Il codice straboniano è scritto in una maiuscola ogivale inclinata elegante e ancora sobria nel chiaroscuro e nell'uso di tratti ornamentali. L'angolo d'inclinazione è di

[17] Per la fase più antica, W. Lameere, Aperçus de paléographie homérique (*Publications de Scriptorium* 4). Paris–Bruxelles–Anvers–Amsterdam 1960, pp. 177–181. H. Maehler, Zur Datierung griechischer Buchschriften des 4. bis 8. Jahrhunderts aus Ägypten, in: Paleografia e codicologia greca (Akten des II. Int. Kolloquiums, Berlin–Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983), Alessandria 1988, in corso di stampa; importanti considerazioni, anche per il periodo bizantino medio (VIII–X sec.), in Cavallo, Ricerche, pp. 118–121, e Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII–XI, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, pp. 98–103.

[18] Sul manoscritto di Strabone si veda la monografia di W. Aly, De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus Vaticanis Vat. gr. 2306 et 2061 A servatae sunt (*StT* 188). Città del Vaticano 1956, con facsimili; una riproduzione è anche in G. Cavallo, La produzione di manoscritti greci in Occidente tra età tardoantica ed alto medioevo. Note ed ipotesi. *Scrittura e Civiltà* 1 (1977) 111–131, in particolare, sul manoscritto straboniano, pp. 119–120 e tav. 7. Il codice risulta essere stato riutilizzato una prima volta nel VII secolo, per scrivere un *Nomocanone* in corsiva, forse in Sicilia (cfr. più avanti, p. 104), e poi ancora nel X sec., per vergare i suddetti testi di contenuto biblico e patristico. I fogli straboniani del Vat. gr. 2306 sono i seguenti: 2–3, 5–23, 30–84; quelli del Vat. gr. 2061 A (segnatura che indica i fogli palinsesti staccati dal Vat. gr. 2061 e attualmente conservati nella riserva) sono: 137, 235, 237, 240, 242, 244, 246–253, 309–316 (dati riportati in Cavallo, op. cit., p. 119).

115°/116° circa[19]; le affinità col frammento criptense riguardano sia l'aspetto generale della scrittura, sia la forma di singole lettere (*alpha* ad occhiello; *beta*; *epsilon* col tratto mediano sporgente; *xi* in due elementi; *phi* con anello schiacciato; *omega* allungato e sollevato). Si nota, anche qui, la tendenza dei tratti obliqui discendenti da destra a incurvarsi in basso verso sinistra. Il manoscritto straboniano è assegnato da Guglielmo Cavallo, su basi grafiche, ad area egizio-palestinese[20]; più precisamente Carlo Maria Mazzucchi, in un articolo sulla tradizione manoscritta di Cassio Dione, assegna il codice di Strabone a Cesarea di Palestina, e lo data alla fine del V secolo[21]. Le affinità grafiche tra il frammento criptense e il palinsesto straboniano farebbero pensare, se non al medesimo centro di copia, almeno allo stesso ambito grafico. Che si trattasse proprio di Cesarea è ipotesi abbastanza verosimile; alle considerazioni di Mazzucchi relative ai fogli palinsesti di Strabone, se ne possono aggiungere altre, suggerite proprio dal contenuto origeniano del frammento di Grottaferrata.

[19] Cavallo, La produzione di manoscritti greci in occidente, p. 120, calcola un angolo di inclinazione di circa 110°; benché la misurazione di tale angolo dia spesso risultati oscillanti – sia per lo scarso grado di precisione insito nella tecnica di rilevamento, sia per la reale oscillazione di tale angolo nelle sue concrete realizzazioni grafiche – ci sembra che nel caso del frammento straboniano la media delle oscillazioni sia intorno ai 115°/116°, piuttosto che intorno ai 110°. Più in generale, comunque, ci sembra che in un determinato contesto grafico una oscillazione di anche 10°/15° dell'angolo di inclinazione non produca effetti significativi, dovendosi piuttosto tener conto, sul piano della resa estetica della scrittura, di altri fattori, quali, per es., la regolarità e omogeneità del tratteggio, l'uso più o meno costante di complementi ornamentali. La prova che un'oscillazione anche notevole dell'angolo di inclinazione può essere ‹tollerata› in un contesto grafico di buon livello, è data proprio dal palinsesto vaticano, dove, per es., si incontra nella stessa pagina un *ny* oscillante tra i 112° e i 120° di inclinazione e un *tau* che raggiunge addirittura i 125°. Sarà quindi piuttosto la media dell'angolo di inclinazione a definire la fisionomia di una ogivale inclinata, e comunque sempre nel contesto di una valutazione globale di tutti i parametri grafici.

[20] Cavallo, La produzione di manoscritti greci in Occidente, p. 120.

[21] Mazzucchi, Cassio Dione in epoca bizantina, p. 107; l'ipotesi di Mazzucchi si fonda sullo stretto intreccio della tradizione tardo-antica di Cassio Dione (rappresentata dal Vat. gr. 1288, scritto in maiuscola biblica), di Teofrasto (frammento in maiuscola biblica del Vat. gr. 2306) e di Strabone (Vat. gr. 2306 + Vat. gr. 2061 A + Crypt. Z. α. XLIII); l'attribuzione del codice di Cassio Dione alla Palestina – verosimilmente a Cesarea – è sostenuta su basi linguistiche (scambi di vocali caratteristici del greco parlato in area aramaica occidentale); su basi paleografiche e codicologiche, invece, si istituisce uno stretto legame tra il Vat. gr. 1288 e il frammento di Teofrasto – entrambi, come si è detto, in maiuscola biblica – e li si attribuisce al medesimo centro di copia. Il frammento straboniano in maiuscola ogivale inclinata, infine, risulta riutilizzato insieme ai superstiti fogli di Teofrasto per vergare un Nomocanone in minuscola corsiva del VII sec. (p. 114). Tutti indizi, questi, che, collegando fra loro sin da epoca tardoantica i tre manoscritti, rendono verosimile – benché sempre ipotetica – l'attribuzione al medesimo ambito grafico-culturale.

A Cesarea di Palestina, come si sa, Origene visse e lavorò a lungo, dal 234, quasi ininterrottamente, fino alla morte[22]. Qui compose anche, tra le altre opere, il *Commentario al Vangelo di s. Matteo*, probabilmente nel 249[23], e pose le fondamenta della famosa scuola di studi filologici ed esegetici sulla Bibbia destinata a svolgere un ruolo-guida, per oltre un secolo, nella cultura cristiana[24]. La tradizione origeniana di studi biblici, infatti, fiorì a Cesarea per tutto il IV secolo, favorita sia dal costituirsi di una grande biblioteca di testi cristiani – e origeniani in particolare – sia dall'intensa attività filologica, editoriale e apologetica che personaggi quali Panfilo ed Eusebio dedicarono alle opere del maestro[25].

Di tale attività – e al tempo stesso del ruolo svolto da Cesarea nell'opera di trascrizione e diffusione dei testi origeniani – è rimasta traccia nei manoscritti giunti sino a noi. In alcuni codici biblici, per esempio, gli scribi hanno conservato nelle loro sottoscrizioni notizie desunte dai rispettivi antigrafi, attestanti l'intervento, sul testo, di Panfilo ed Eusebio[26]. Ancora, in un

[22] P. Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre. Paris 1977, 431 sgg.

[23] Nautin, Origène, pp. 376 e 381; in Quasten, Patrologia, p. 325, la data proposta è il 224; si veda anche M. Simonetti, La letteratura cristiana antica greca e latina. Firenze 1969, 125.

[24] Per l'attività di insegnamento di Origene a Cesarea e la scuola da lui istituita, si veda, oltre alle opere generali già segnalate, L. I. Levine, Cesarea under Roman Rule. Leiden 1975, 119–124. Il funzionamento della scuola, strettamente legato all'intensa attività letteraria di Origene, non poteva certamente prescindere da una cospicua produzione grafica e libraria. Eusebio di Cesarea nella *Storia ecclesiastica*, VI, 23, riferisce di stenografi (ταχυγράφοι) e scribi (βιβλιογράφοι) posti alle sue dipendenze.

[25] A Panfilo si deve il merito di aver ampliato e organizzato la grande biblioteca di Cesarea, raccogliendovi opere di Origene e di altri autori cristiani; a questa attività accenna brevemente Eusebio, *Storia ecclesiastica* VI, 32, 3: «τῆς συναχθείσης αὐτῷ τῶν τε 'Ωριγένους καὶ τῶν ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων βιβλιοθήκης τοὺς πίνακας παρεθέμην» (*scil.* ἐπὶ τῆς τοῦ Παμφίλου βίου ... ἀναγραφῆς, opera perduta di Eusebio); interessante è anche la testimonianza di s. Girolamo, *Ep. 34, 1* – basata sulla perduta biografia eusebiana – secondo cui Panfilo amava paragonare la sua opera di bibliografo e raccoglitore di libri cristiani a quella che, in ambito pagano, avevano svolto Demetrio di Falero e Pisistrato, *PL* XXII, 448 (cfr. Blum, Die Literaturverzeichnung, coll. 86–87 e 215–216); su queste vicende della biblioteca di Cesarea si veda anche, R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris 1954, 122–124; Levine, Cesarea, p. 125 e nota 102; e da ultimo G. Cavallo, Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea, in: Le biblioteche nel mondo antico e medievale, a cura di G. Cavallo. Roma–Bari 1988, pp. 67–78.

[26] Per tutta la documentazione si veda G. Mercati, Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica (*StT* 95). Città del Vaticano 1941, 1–48 (documentazione ripresa da Devreesse, Introduction, pp. 122–124 e da Nautin, Origène, p. 322 sgg.); le sottoscrizioni qui prese in considerazione si riferiscono agli *Hexapla*, l'imponente edizione della Bibbia curata da Origene come strumento indispensabile per la sua opera di commento e di esegesi scritturale; cfr. D. Barthélemy, Origène et le texte de l'Ancien Testament, in: EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou. Paris 1972, 247–261, in particolare pp. 255–258; A. Vööbus, The Hexapla and the Syro-Hexapla, Very Important Discoveries for Septuagint Research. Stockholm 1971, in particolare si veda, per gli *Hexapla* pp. 1–31, per le sottoscrizioni alla versione siriaca pp. 74–78.

papiro ritrovato a Toura e contenente frammenti del *Contra Celsum* origeniano, si legge alla fine del I libro: μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφου τῶν αὐτοῦ 'Ωριγένους βιβλίων[27]; O. Guéraud e P. Nautin[28] avanzano l'ipotesi che il papiro discenda da un manoscritto copiato in una biblioteca che «se flattait» di possedere manoscritti di Origene, e pensano a Cesarea di Palestina. Un altro papiro di Toura, contenente, sempre di Origene, la *Disputa con Eraclide* e il *Trattato sulla Pasqua*[29], è ritenuto anch'esso dagli editori testimone di un ramo di tradizione il cui capostipite riporterebbe, ancora una volta, alla biblioteca di Cesarea. «C'est surtout la bibliothèque de Césarée – essi concludono – qui a revitaillé le monde chrétien en œuvres origéniennes»[30]. Benché l'argomento delle sottoscrizioni si debba sempre adoperare con estrema cautela (lo stesso Giovanni Mercati suggeriva pru-

[27] J. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. Paris 1976, n. 685 (con bibliografia); il papiro ha il numero d'inventario 88747 del Museo di Antichità egiziane del Cairo.

[28] Origène, Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. Guéraud et P. Nautin. Paris 1979, 89.

[29] van Haelst, Catalogue, nn. 683 e 684; si tratta di un codice papiraceo il cui numero d'inventario è 88745; si veda anche l'edizione del trattato *Sulla Pasqua*, a cura di O. Guéraud e P. Nautin, citato alla nota precedente. Gli editori datano il papiro tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, e classificano la sua scrittura come ‹onciale de type copte› (p. 24). A giudicare però dalle tre tavole pubblicate, crediamo di poter fare qualche precisazione: la scrittura piuttosto che ‹onciale di tipo copto› (o ‹maiuscola alessandrina›, cfr. G. Cavallo, Γράμματα ἀλεξανδρῖνα. *JÖB* 24 (1975) 23–54) ci sembra una maiuscola ogivale diritta; è vero che vi ricorre saltuariamente il *my* a tratti ricurvi caratteristico della maiuscola alessandrina, ma è anche vero che la scrittura nel suo complesso non presenta nessuna delle forme proprie di questa canonizzazione della maiuscola greca (si veda, per esempio, *alpha, kappa, ypsilon, omega*), né il tipico tracciato ricurvo a occhielli e riccioli. Del resto la presenza del *my* a tratti curvi in un contesto sostanzialmente ogivale diritto si può spiegare col fatto che la maiuscola ogivale diritta – poco usata almeno fino al VII secolo – non conobbe una canonizzazione così rigida come altre più diffuse maiuscole greche. Quanto alla datazione proposta dagli editori, essa ci sembra un po' tarda; a nostro giudizio è forse preferibile non spingersi oltre la fine del V o al più tardi l'inizio del VI secolo.

[30] Origène, Sur la Pâque, pp. 89–90. La prova decisiva, per gli editori, è costituita da un errore comune al papiro di Toura e a Procopio di Gaza, che nel suo commento all'*Octateuco* e ai *Re* (composto verso il 530) riecheggia più volte il *Peri Pasca* origeniano (op. cit., pp. 63–75 e 88–90); questo errore ‹aussi typique›, secondo gli editori, non può che risalire ad un comune antenato, localizzabile in Palestina e forse proprio a Cesarea; come infatti è noto, Procopio svolgeva in Palestina la sua attività, e per qualche tempo soggiornò anche a Cesarea.

denza verso le «diverse, lunghe, franate e poco conosciute giravolte delle citazioni»)[31], e benché esso non costituisca, nel nostro caso, una prova che lo ‹scriptorium› origeniano fosse ancora attivo dopo la fine del IV secolo (limite oltre cui non sembra potersi andare sul fondamento di testimonianze certe) tuttavia gli indizi raccolti permettono almeno di riconoscere il ruolo fondamentale svolto da Cesarea nella fase più antica della tradizione manoscritta dei testi origeniani, e consentono di confermare l'ipotesi – già avanzata sulla base delle affinità grafiche riscontrate con il codice Vaticano di Strabone – di un'origine palestinese, e specificamente dalla stessa Cesarea, del frammento di Grottaferrata.

Quanto alla storia successiva del manoscritto, sappiamo che esso fu riutilizzato, probabilmente nella prima metà del XIII secolo, in Italia meridionale; ma come, quando e perché vi sia giunto non è possibile sapere con precisione. E' ipotesi verosimile che esso abbia subito la sorte di tanti manoscritti greco-orientali che, a partire dal VII secolo, «emigrarono» verso l'Occidente, al seguito di quanti, sia laici che religiosi, abbandonavano i territori dell'impero invasi da Persiani e Arabi[32].

Il codice in maiuscola ogivale inclinata di Strabone, per esempio, fu certamente riutilizzato in Italia meridionale, probabilmente in Calabria[33], dove sarebbe giunto dalla Sicilia (è ipotesi di Mazzucchi), dopo esservi stato utilizzato una prima volta per scrivere il *Nomocanone* in corsiva del VII secolo.

E' probabile che anche il manoscritto origeniano abbia conosciuto un destino simile e, portato dall'Oriente in Italia meridionale, vi sia rimasto a lungo, accantonato e dimenticato in qualche biblioteca monastica, per essere poi riutilizzato, molti secoli dopo, per confezionare nuovi manoscritti. Che ciò sia avvenuto in Calabria è nient'altro che un'ipotesi, giustificata dal fatto che i fogli in maiuscola ogivale inclinata del codice criptense sono stati riutilizzati insieme a frammenti di un manoscritto liturgico vergato in scrittura ‹tipo Anastasio›, di cui si è recentemente ipotizzata – sia pure in forma problematica – un'area di diffusione specificamente calabrese[34].

[31] Mercati, Nuove note, p. 48.

[32] Sul problema dei manoscritti tardoantichi di probabile origine orientale, poi riutilizzati in centri di cultura italo-greci, si veda Cavallo, La produzione di manoscritti greci in Occidente, pp. 119–124 e 129–130, con indicazioni bibliografiche relative al fenomeno delle immigrazioni di orientali in Italia meridionale tra VII e VIII secolo.

[33] Mazzucchi, Cassio Dione in epoca bizantina, pp. 112–114; S. Lucà, Manoscritti ‹rossanesi› conservati a Grottaferrata. Mostra in occasione del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano (Rossano 28 sett.–1 ott. 1986). Grottaferrata 1986, 17–18, avanza l'ipotesi che tale utilizzazione sia avvenuta a Rossano.

[34] Prato, Attività scrittoria in Calabria, p. 223.

Col manoscritto origeniano del commento a Matteo, insomma, saremmo di fronte ad un altro esempio di quella non trascurabile circolazione, in Italia meridionale, di manoscritti greco-orientali, in cui sarebbero da ricercare – accanto a prodotti grafici locali già di età tardo-antica – le radici della cospicua produzione libraria italo-greca, di testi sacri e profani, in scrittura minuscola, soprattutto, ma anche maiuscola[35], quale è attestata a partire dai secoli IX e X, e fino agli estremi limiti della grecità italo-meridionale.

Nella trascrizione del frammento origeniano, si è voluto riprodurre fedelmente le caratteristiche grafiche del testo, conservando l'uso delle maiuscole, le abbreviazioni e la punteggiatura originari; è parso invece opportuno rinunciare al sistema della *scriptio continua*, introducendo la separazione tra le parole.

L'attuale posizione dei fogli palinsesti all'interno del manoscritto è indicata dalla numerazione posta ai margini delle colonne. Le parentesi quadre segnalano lacune dovute a guasti meccanici (p. es., caduta, in seguito a rifilatura, del margine esterno della colonna di scrittura); entro tali parentesi sono state indicate, con puntini, le lettere effettivamente cadute, ove sia stato possibile calcolarne il numero in base a collazione con l'edizione; quando ciò non sia stato possibile, perché il testo del frammento criptense diverge da quello dei manoscritti medievali, si è preferito lasciare spazio bianco. Con semplici puntini, non inseriti tra parentesi, si segnalano invece lettere presenti nel frammento, ma divenute ormai illeggibili.

I segni di interpunzione usati nel frammento sono piuttosto scarsi; vi ricorrono solo i due punti e il punto in alto, per indicare – a quanto pare senza profonde differenze – una pausa piuttosto forte. L'apostrofo è adoperato, in modo non sistematico, nei casi di elisione, dopo nomi propri di origine straniera e dopo parole terminanti con una consonante: 'Ισα(α)κ', Γαβριήλ', πατήρ, σωτήρ', ἅπαξ[36].

Per quanto riguarda le abbreviazioni, frequente è quella del *ny* in fine di parola (segnalata dalla presenza di un trattino), e, più rara, quella di *alpha iota* in KAI (un solo caso in fine di rigo, fol. I^r, col. 1, 20), e in εἶναι (fol. II^v,

[35] Ipotesi di attribuzione all'Italia meridionale di manoscritti in maiuscola – precisamente maiuscola biblica e maiuscola ogivale inclinata – sono state avanzate da Cavallo, Funzione e strutture, pp. 98–103 e 106–107; Lucà, Catalogo, p. 19–20, suggerisce un'origine italo-greca (forse rossanese) per diversi codici in maiuscola; tali attribuzioni, però, basate «non tanto sull'analisi della scrittura, ma su suggestioni personali» (p. 21 nota 27) andrebbero verificate sulla base di una più ampia ed esauriente documentazione.

[36] Per l'uso dell'apostrofo si veda M. Reil, Zur Akzentuation griechischer Handschriften. *BZ* 19 (1910) 495–501.

col. 1, r. 11); ricorrono pure abbreviati i *nomina sacra*: $\overline{\text{ΙΣ}}$, $\overline{\text{ΙΝ}}$ (Ἰησοῦς, Ἰησοῦν); $\overline{\text{ΘΣ}}$, $\overline{\text{ΘΥ}}$ (Θεός, Θεοῦ); $\overline{\text{ΠΝΙ}}$, $\overline{\text{ΠΝΑ}}$ (Πνεύματι, Πνεῦμα); $\overline{\text{ΚΥ}}$, $\overline{\text{ΚΝ}}$ (Κυρίου, Κύριον).

Il testo del frammento presenta numerosi errori di iotacismo, scambi tra ει e ι dovuti a identità di pronuncia:

fol. I^{r}, col. 1, 34 τελιότητος per τελειότητος
fol. I^{r}, col. 2, 27 μειμη[τικῶς] per μιμητικῶς
fol. I^{v}, col. 1, 35 ἐπιεικίας per ἐπιεικείας
fol. II^{r}, col. 1, 15 μ^{ε}ίσεῖ forma giusta, erroneamente modificata per ipercorrettismo
fol. II^{r}, col. 1, 18 μεισεῖν per μισεῖν
fol. II^{v}, col. 1, 2 ἐπεί per ἐπί
fol. II^{v}, col. 1, 24 τέλιον per τέλειον
fol. II^{v}, col. 1, 36 ἡλικείας per ἡλικίας
fol. II^{v}, col. 2, 38 δικνύμε[νοι] per δεικνύμενοι ecc.

Fol. I^{r}

58^{r}		ΕΙΡΗΜΕΝΗΝ ΕΙΤΕ ΩΣ ΔΟΓΜΑ		ΟΥΧ ΑΠΛΩΣ ΩΣ ΤΟ ΠΑΙ[.....]	58^{r}
		ΕΙΤΕ ΓΥΜΝΑΣΙΟΥ ΕΝΕΚΕΝ ΛΕ		ΤΟ Ο ΠΡΟΣΚΑΛΕΣΑΜΕΝ[....]	
		ΛΕΧΘΩ ΚΑΙ ΖΗΤΗΣΟΜΕΝ ΠΟΙ		ΣΤΗΣΕΝ ΕΝ ΜΕΣΩ ΤΩ[.....]	
		ΟΝ ΠΑΙΔΙΟΝ ΠΡΟΣΚΑΛΕΣΑΜΕ		ΤΩΝ : ΕΣΤΙΝ ΔΕ ΤΟ ΤΑ[.....]	
	5	ΝΟΣ Ο $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΕΣΤΗΣΕΝ ΕΝ ΜΕΣΩ	5	ΣΑΙ ΕΑΥΤΟΝ ΩΣ ΤΟ ΠΑ[.....]	
		ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ ΟΡΑ ΟΥΝ ΕΙ		ΕΚΕΙΝΟ ΤΟ ΥΠΕΡ ΣΩΤ[.......]	
		ΔΥΝΑΣΑΙ ΤΟ ΤΑΠΕΙΝΩΣΑΝ		ΘΡΩΠΩΝ ΜΕΙΜΗΣΑΣ[.......]	
		ΕΑΥΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΑΓΙΟΝ ΥΠΟ		ΠΕΙΝΩΣΑΝ ΕΑΥΤΟ ΑΓ[......]	
		ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΠΡΟΣΚΛΗΘΕΝ		ΟΤΙ ΔΕ Ο ΣΩΤΗΡ' ΚΑΙ ΤΟ [.....]	
	10	ΚΑΙ ΣΤΑΘΕΝ ΕΝ ΜΕΣΩ ΤΩ Η	10	$\overline{\text{ΠΝΑ}}$ ΕΞΑΠΕΣΤΑΛΗ Υ[.....]	
		ΓΕΜΟΝΙΚΩ ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩ¯		$\overline{\text{ΘΥ}}$ ΕΠΙ ΣΩΤΗΡΙΑ ΤΩΝ [.....]	
		ΥΠΟ ΤΟΥ $\overline{\text{ΙΥ}}$ ΕΙΠΕΙΝ ΕΙΝΑΙ Ο		ΠΩΝ ΔΕΔΗΛΩΤΑΙ ΕΝ[.......]	
		ΠΡΟΣΕΚΑΛΕΣΑΤΟ Ο $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΠΑΙΔΙΟ¯		ΕΚ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ΤΟΥ ΣΩ[.....]	
		ΕΙΤΑ ΒΟΥΛΕΤΑΙ ΗΜΑΣ ΠΑΝ		ΛΕΓΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΝΥΝ [.........]	
	15	ΤΑ ΤΑ ΑΛΛΑ ΑΠΟΣΤΡΑΦΕΝΤΑΣ	15	ΣΤΕΙΛΕΝ ΜΕ ΚΑΙ ΤΟ Π[....]	
		[...........]ΟΣ ΠΑΡΑΔΕΙ		ΤΟΥ : ΪΣΤΕΟΝ ΜΕΝ[......]	
61^{v}		[.............]ΙΟΥ ΥΠΟΛΑΜ		ΑΜΦΙΒΟΛΟΣ ΕΣΤΙΝ Η [.....]	61^{v}
		ΒΑΝΟΜΕΝΑ $\overline{\text{ΠΝΣ}}$ ΩΣΤΕ ΗΜΑΣ		Η ΓΑΡ Ο $\overline{\text{ΘΣ}}$ ΑΠΕΣΤ^{ε}ΙΛΕΝ[......]	
		ΟΥΤΩ ΓΕΝΕΣΘΑΙ ΩΣ ΤΑ ΠΑΙΔΙΑ		ΛΕΝ ΔΕ ΚΑΙ ΤΟ $\overline{\text{ΠΝΑ}}$ ΤΟ [.....]	
	20	ΤΑ ΚΑΙ ΑΥΤΑ ΣΤΡΑΦΕΝΤΑ ϗ	20	ΤΟΝ ΣΩΤΗΡΑ Η ΩΣ ΕΞ[......]	
		ΟΜΟΙΩΘΕΝΤΑ ΤΩ ΑΓΙΩ $\overline{\text{ΠΝΙ}}$		ΜΕΝ ΑΜΦΟΤΕΡΑ ΑΠΕ[.......]	
		ΑΤΙΝΑ ΠΑΙΔΙΑ ΕΔΩΚΕΝ Ο $\overline{\text{ΘΣ}}$		Ο ΠΑΤΗΡ' ΤΟΝ ΣΩΤΗΡ[....]	
		ΤΩ ΣΩΤΗΡΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΝ ΗΣΑΙΑ		ΤΟ ΑΓΙΟΝ $\overline{\text{ΠΝΑ}}$: ΜΕΙΖ[.....]	
		ΛΕΛΕΓΜΕΝΟΝ ΙΔΟΥ ΕΓΩ ΚΑΙ		ΕΝ ΤΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΩΝ [.......]	
	25	ΤΑ ΠΑΙΔΙΑ Α ΕΜΟΙ ΕΔΩΚΕΝ Ο	25	Ο ΤΑΠΕΙΝΩΣΑΣ ΕΑΥΤ[......]	
		$\overline{\text{ΘΣ}}$ ΚΑΙ ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ ΓΕ ΕΙΣΕΛΘΕΙ¯		ΠΑΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΤΑΠΕΙ[....]	
		ΕΙΣ ΤΗΝ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ ΒΑ		ΤΑΣ ΕΑΥΤΟΥΣ ΜΕΙΜΗ[.....]	

	ΣΙΛΕΙΑΝ ΜΗ ΣΤΡΑΦΕΝΤΑ Α		ΕΚΕΙΝΟΥ ΤΟΥ ΠΑΙΔΙΟΥ [......]
	ΠΟ ΤΩΝ ΚΟΣΜΙΚΩΝ ΠΡΑΓΜΑ		ΜΕΝ ΓΑΡ ΟΙ ΘΕΛΟΝΤΕΣ [.......]
30	ΤΩΝ ΚΑΙ ΕΞΟΜΟΙΩΘΕΝΤΑ ΤΟΙΣ	30	ΤΑΠΕΙΝΩΣΑΙ ΩΣ ΤΟ ΠΑ[.....]
	ΤΟ $\overline{\text{ΠΝΑ}}$ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΠΕΦΟΡΗ		ΕΚΕΙΝΟ Ο ΔΕ ΠΑΝΤΗ Π[......]
	ΚΟΣΙΝ ΠΑΙΔΙΟΙΣ ΟΠΕΡ $\overline{\text{ΠΝΑ}}$		ΣΙΟΣ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ ΤΩ Τ[......]
	ΑΓΙΟΝ ΠΡΟΣΚΑΛΕΣΑΜΕΝΟΣ		ΣΑΝΤΙ ΕΑΥΤΟ ΠΑΙΔΙΩ[ ]
	Ο $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΑΠΟ ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ ΤΕΛΙΟΤΗ		Η ΤΙΣ ΑΝ ΕΥΡΕΘΕΙΗ Ο Χ[....]
35	ΤΟΣ ΚΑΤΑΒΕΒΗΚΟΣ ΠΡΟΣ Α¯	35	ΤΙΣΩΝ ΠΑΝΤΩΝ ΜΕΙ[.....]
	ΘΡΩΠΟΥΣ ΩΣ ΠΑΙΔΙΟΝ ΕΣΤΗ		ΤΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΩΝ ΟΥΡ[....]
	ΣΕΝ ΑΥΤΟ ΕΝ ΜΕΣΩ ΤΩΝ ΜΑ		ΧΡΗ ΔΕ ΚΑΙ ΔΕΧΕΣΘΑΙ[.....]
	ΘΗΤΩΝ ΚΑΙ ΔΕΗΣΕΙ ΓΕ ΕΚΑ		ΟΥΤΟ ΠΑΙΔΙΟΝ ΤΟ [ ]
	[ ]		

Fol. I^{v}

58^{v}		[.....]ΟΝΟΜΑΤΙ $\overline{\text{ΙΥ}}$ ΜΑΛΙΣΤΑ Ε¯		ΝΑΣ Δ ΟΥ ΑΛΛΑ ΠΡΟΣ ΠΑΝΤΑΣ	58^{v}
		[....]ΟΝΤΟΣ ΤΟΥ $\overline{\text{ΙΥ}}$ ΩΣΠΕΡ		ΑΠΑΞ' ΑΠΛΩΣ: ΠΡΟΣΧΕΣ ΓΑΡ	
		[.....]$\overline{\text{ΙΝ}}$ ΔΕΧΕΤΑΙ ΟΣ ΕΑΝ ΔΕΞΗ		ΤΩ ΕΙ ΤΙΣ ΘΕΛΕΙ ΠΡΩΤΟΣ ΕΙΝΑΙ	
		[.....]ΠΑΙΔΙΟΝ ΤΟΙΟΥΤΟ ΕΠΙ ΤΩ		ΕΣΤΑΙ ΠΑΝΤΩΝ ΕΣΧΑΤΟΣ ΚΑΙ	
	5	[.....]ΤΙ ΑΥΤΟΥ ΟΥΤΩ ΤΟΝ $\overline{\text{ΙΝ}}$	5	ΠΑΝΤΩΝ ΔΙΑΚΟΝΟΣ · ΚΑΙ ΕΞ[..]	
		[.....]ΚΙΜΑΖΕΙ ΚΑΙ ΕΚΒΑΛΛΕΙ Ο		ΤΟΥΤΟΙΣ ΦΗΣΙΝ ΟΤΙ ΛΑΒΩΝ Π[..]	
		[....]ΥΛΟΜΕΝΟΣ ΔΕΞΑΣΘΑΙ ΕΝ		ΔΙΟΝ ΔΗΛΟΝ Δ ΟΤΙ $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΕΣΤΗΣΕ[.]	
		[......]Ν ΤΟΙΟΥΤΟ ΕΠΙ ΤΩ ΟΝΟΜΑ		ΕΝ ΜΕΣΩ ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ ΚΑ[.]	
		[......]$\overline{\text{Υ}}$: ΕΙ ΔΕ ΚΑΙ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΓΙ		ΕΝΑΓΚΑΛΙΣΑΜΕΝΟΣ ΑΥΤΩ ΕΙΠ[..]	
	10	[.....]ΑΞΙΟΥΜΕΝΩΝ ΕΣΤΙΝ ΔΙΑ	10	ΑΥΤΟΙΣ ΟΣ ΕΑΝ ΤΩΝ ΤΟΙΟΥΤΩ[.]	
		[.....]ΛΕΙΟΝ Η ΕΛΑΤΤΟΝ ΛΑΜ		ΠΑΙΔΙΩΝ ΔΕΞΗΤΑΙ ΕΠΙ ΤΩ ΟΝ[.]	
		[.....]ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ $\overline{\text{ΠΝΣ}}$ ΤΩ¯		ΜΑΤΙ ΜΟΥ ΕΜΕ ΔΕΧΕΤΑΙ · ΠΟΙΟ[.]	
		[.....]ΥΟΝΤΩΝ ΕΙΕΝ ΑΝ ΤΙΝΕΣ		ΔΕ ΕΛΑΒΕΝ ΠΑΙΔΙΟΝ ΚΑΙ ΕΝΗ[.]	
		[.....]ΡΟΙ ΤΩΝ ΕΙΣΙΝ ΠΙΣΤΕΥΟ¯		ΚΑΛΙΣΑΤΟ Ο $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΒΑΘΥ	
	15	[.....]ΑΝΔΑΛΙΖΕΣΘΑΙ ΔΥΝΑ	15	ΤΕΡΟΝ ΕΝ ΤΟΙΣ ΤΟΠΟΙΣ ΛΟΓΟΝ [.]	
		[.....................]		ΤΟ ΑΓΙΟΝ $\overline{\text{ΠΝΑ}}$ ΚΑΙ ΤΟΥΤΩ ΓΕ [..]	
61^{r}		[......]ΤΑΣ Ο ΛΟΓΟΣ ΦΗΣΙΝ ΠΕ		ΠΑΙΔΙΩ ΕΞΟΜΟ	61^{r}
		[.....]ΣΚΑΝΔΑΛΙΣΑΝΤΩΝ ΑΥ		ΠΕΡΙ ΩΝ ΕΙΠΕΝ ΤΟ ΟΣ ΕΑΝ ΕΝ	
		[....]ΤΟ ΣΥΜΦΕΡΕΙ ΑΥΤΩ ΙΝΑ		ΤΩΝ ΤΟΙΟΥΤΩΝ ΠΑΙΔΙΩΝ ΔΕ	
	20	[....]ΑΣΘΗ ΜΥΛΟΣ ΟΝΙΚΟΣ ΕΙΣ	20	ΞΗΤΑΙ ΕΠΙ ΤΩ ΟΝΟΜΑΤΙ ΜΟΥ	
		[.....]ΑΧΗΛΟΝ ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΚΑ		ΕΜΕ ΔΕΧΕΤΑΙ ΚΑΤΑ ΜΕΝΤ[..]	
		[.....]ΤΙΣΘΗ ΕΝ ΤΩ ΠΕΛΑΓΕΙ		ΤΟΝ ΛΟΥΚΑΝ ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΣ ΕΙ[.]	
		[.....]ΛΑΣΣΗΣ: ΕΝ ΔΕ ΤΗΣ ΚΑ		ΤΟΥΣ ΜΑΘΗΤΑΣ ΟΥΚ ΑΝΑΒΕΒ[.]	
		[.....]ΚΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΜΑΤΘΑΙ		ΚΕΝ ΑΛΛΑ ΕΙΣΗΛΘΕΝ ΠΕΡΙ ΤΟ[.]	
	25	[....]ΤΑ ΙΔΩΜΕΝ ΤΑ ΠΑΡΑΠΛΗ	25	ΤΙΣ ΑΥΤΩΝ ΕΙΗ ΜΕΙΖΩΝ :	
		[.....]Ο ΤΩΝ ΛΟΙΠΩΝ ΜΑΡΚΟΣ		ΚΑΙ ΙΔΕΝ Ο $\overline{\text{ΙΣ}}$ ΤΟΝ ΔΙΑΛΟΓΙΣΜ[..]	
		[.....]Ν ΦΗΣΙΝ ΟΤΙ ΔΙΕΛΕΧΘΗ		ΤΗΣ ΚΑΡΔΙΑΣ ΑΤΕ ΕΧΩΝ ΟΦΘ[..]	
		[.....]ΤΗ ΟΔΩ ΟΙ ΔΩΔΕΚΑ ΤΙΣ		ΜΟΥΣ ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΥΣ ΚΑΡΔΙΩ[.]	
		[....]Ν ΜΕΙΖΩΝ ΕΣΤΙΝ ΔΙΟ ΚΑΙ		ΒΛΕΠΟΝΤΑΣ ΙΔΩΝ ΟΥΝ ΤΟΝ	
	30	[.....]ΑΣ ΕΦΩΝΗΣΕΝ ΑΥΤΟΥΣ	30	ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΝ ΤΟΥΤΟΝ ΤΗΣ ΚΑ[.]	
		[.....]..ΣΚΕΙ ΤΙΣ Ο ΜΕΙΖΩΝ ΛΕ		ΔΙΑΣ ΑΥΤΩΝ ΟΥΔΕ ΕΡΩΤΗΘΕΙΣ	
		[.....].ΡΩΤΕΙΩΝ ΟΣ ΜΕΙΖΟΝΑ		ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΛΟΥΚΑΝ ΕΛΑΒΕ ΤΟ	
		[.....]ΣΘΑΙ ΤΟΝ ΓΕΝΟΜΕΝΟΝ		ΠΑΙΔΙΟΝ ΚΑΙ ΕΣΤΗΣΕΝ ΟΥ Μ[.]	

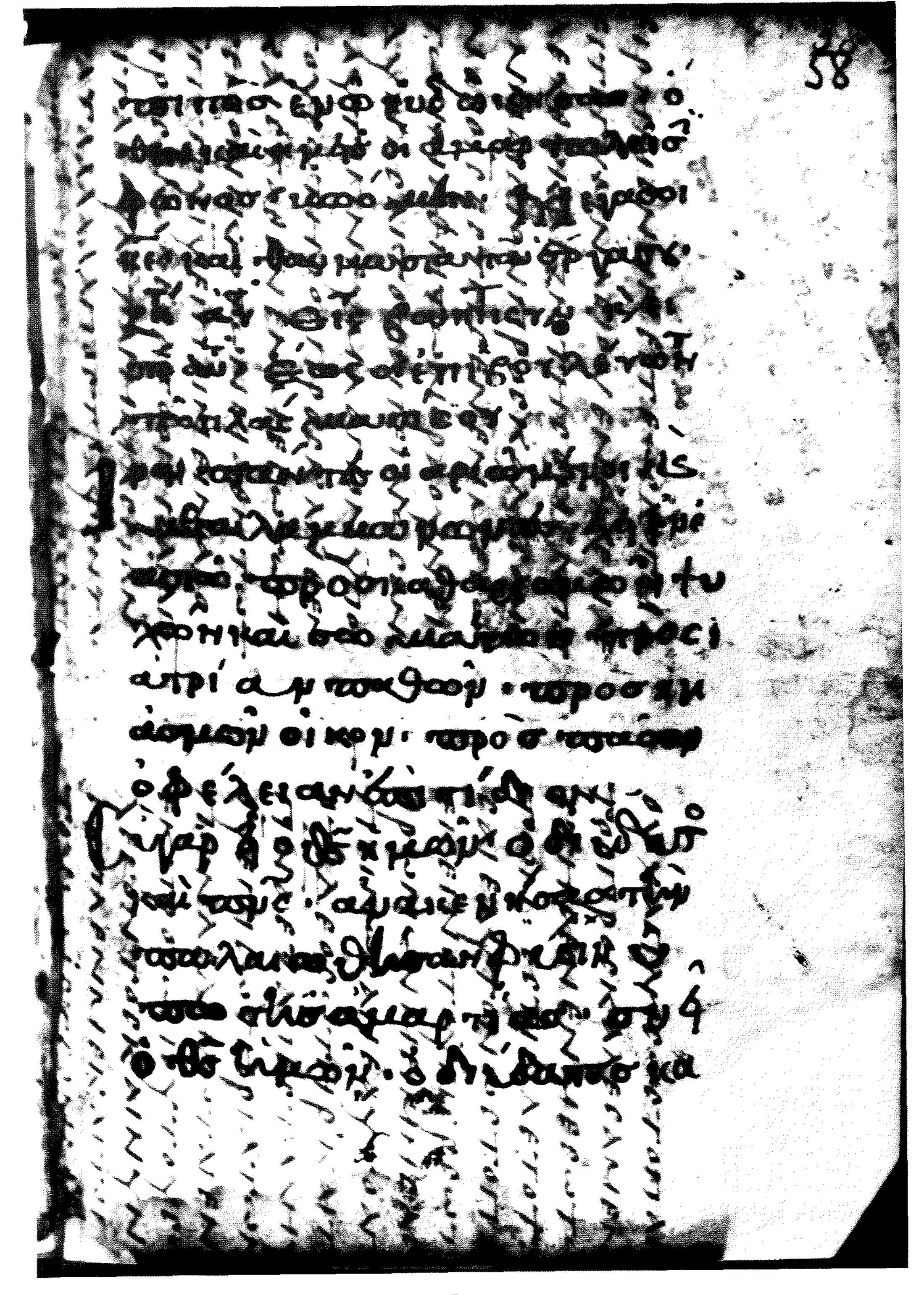
[. . .] . . ΔΙΑ ΤΗΣ ΜΕΤΡΙΟΤΗΤΟΣ
35 [. . .]ΤΗΣ ΕΠΙΕΙΚΙΑΣ ΕΣΧΑΤΟ¯
[. . . .]ΤΟΝ ΜΕΝ ΤΟΥ ΔΙΑΚΟΝΟΥ
[. . . .]Υ ΜΗ ΑΝΑΔΕΞΑΣΘΑΙ ΤΟΠΟ¯
[. . . . .]ΤΟΥ ΔΙΑΚΟΝΟΥΝΤΟΣ ΚΑΙ
[. . . .]

ΝΟΝ ΕΝ ΜΕΣΩ ΑΥΤΩΝ ΩΣ Ο ΜΑΤ
35 ΘΑΙΟΣ ΚΑΙ Ο ΜΑΡΚΟΣ ΕΙΡΗΚΑΣΙ[.]
ΑΛΛ ΗΔΗ ΚΑΙ ΠΑΡ ΕΑΥΤΩ ΚΑΙ ΕΙ
ΠΕΝ ΤΟΙΣ ΜΑΘΗΤΑΙΣ ΟΥ ΜΟΝ[..]
ΤΟ ΟΣ ΕΑΝ ΔΕΞΗΤΑΙ ΕΝ ΠΑΙΔ[.]
[ ]

Fol. II^{r}

59^{r} [.]ΕΡΑ ΤΑ ΕΝΑΝΤΙΑ ΘΕΟΣΕΒΕΙΑ
ΠΡΑΤΤΕΙΝ ΗΜΑΣ ΘΕΛΟΝΤΑΣ
ΚΑΙ ΫΙΟΝ Η ΘΥΓΑΤΕΡΑ ΤΟ ΟΣΟΝ
ΕΦ ΕΑΥΤΟΙΣ ΑΦΙΣΤΑΝΤΑΣ Η
5 ΜΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΟΥ Θ̅Υ̅
ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ ΤΟΥ Κ̅Υ̅ ΑΛΛΑ
ΚΑΝ Η ΓΥΝΗ Η ΕΝ ΚΟΛΠΩ Η
ΦΙΛΟΣ Ο ΙΣΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ | ΚΑΝ
ΔΑΛΑ ΗΜΩΝ ΓΙΝΩΝΤΑΙ ΜΗ
10 ΦΕΙΣΩΜΕΘΑ ΑΛΛΑ ΕΚΚΟΨΑΝ
ΤΕΣ ΑΥΤΟΥΣ ΑΦ ΕΑΥΤΩΝ ΒΑΛΩ
ΜΕΝ ΕΞΩ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΗΜΩ¯
ΩΣ ΟΥΚ ΟΙΚΕΙΟΥΣ ΑΛΛΑ ΠΟΛΕΜΙ
ΟΥΣ ΗΜΩΝ ΤΗ ΣΩΤΗΡΙΑ ΟΣΤΙΣ
15 ΓΑΡ ΟΥ Μ^{ϵ}ΙΣΕΙ ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ ΚΑΙ
[.]ΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΚΑΙ ΤΑ ΕΠΙΦΕΡΟ
60^{v} ΜΕΝΑ ΟΤΕ ΚΑΙΡΟΣ ΕΣΤΙΝ ΤΑΥ
ΤΑ ΜΕΙΣΕΙΝ ΩΣ ΠΟΛΕΜΙΑ ΚΑΙ Ε
ΠΙΒΟΥΛΑ ΙΝΑ ΔΥΝΗΘΗ ΚΕΡΔΗ
20 ΣΑΙ Χ̅Ν̅ ΟΥΤΟΣ ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ ΑΞΙΟΣ
ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΤΟΥ Θ̅Υ̅ ΚΑΙ ΕΠΙ ΤΟΥ
ΤΩΝ ΓΕ ΕΣΤΙΝ ΕΙΠΕΙΝ ΟΤΙ ΕΚ ΠΕ
ΡΙΣΤΑΣΕΩΣ ΟΙΟΝΕΙ ΧΩΛΟΣ ΤΙΣ
ΣΩΖΕΤΑΙ ΑΠΟΛΕΣΑΣ ΠΟΔΑ ΦΕΡΕ
25 ΕΙΠΕΙΝ ΤΟΝ ΑΔΕΛΦΟΝ ΚΑΙ ΜΟ
ΝΟΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΩΝ ΤΗΝ ΒΑΣΙ
ΛΕΙΑΝ ΤΟΥ Θ̅Υ̅ ΚΑΙ ΚΥΛΛΟΣ ΤΙΣ
ΣΩΖΕΤΑΙ ΜΗ ΣΩΖΟΜΕΝΟΥ ΑΥ
ΤΩ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΗΤΡΟΣ
30 ΑΛΛ' ΕΚΕΙΝΩΝ ΜΕΝ ΑΠΟΛΛΥΜΕ
ΝΩΝ ΑΥΤΟΥ ΔΕ ΧΩΡΙΖΟΜΕΝΟΥ
ΕΚΕΙΝΩΝ ΙΝΑ ΜΟΝΟΣ ΤΥΧΗ ΤΩ¯
ΜΑΚΑΡΙΣΜΩΝ ΟΥΤΩ ΔΕ ΚΑΙ ΜΟ
ΝΟΜΜΑΤΟΣ ΤΙΣ ΣΩΖΕΤΑΙ ΤΟΝ
35 ΟΦΘΑΛΜΟΝ ΤΗΣ ΕΑΥΤΟΥ ΟΙΚΙ
ΑΣ ΕΚΚΟΨΑΣ ΤΗΝ ΓΑΜΕΤΗΝ
ΠΟΡΝΕΥΣΑΣΑΝ ΙΝΑ ΜΗ ΜΕΤΑ
ΤΟΙΟΥΤΟΥ ΟΦΘΑΛΜΟΥ ΔΥΟ ΟΦΘΑ
[......................]

ΓΕΕΝΝΑΝ ΤΟΥ ΠΥΡΟΣ[.....] 59^{r}
ΤΟΥΤΟ ΙΔΩΜΕΝ ΤΟ ΟΡΑ[....]
ΚΑΤΑΦΡΟΝΗΣΗΤΕ ΕΝ[.....]
ΤΩΝ ΤΩΝ ΜΙΚΡΩΝ ΛΕΓ[ ]
5 ΜΙΝ ΟΤΙ ΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ ΑΥΤ[ ]
ΡΑΝΩΝ ΑΠΑΝΤΟΣ ΒΛΕ[ ]
ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟΝ ΤΟΥ ΠΑΤ[ ]
ΤΟΥ ΕΝ ΟΥΡΑΝΟΙΣ : ΑΞ[ ]
ΤΩ ΤΟΠΩ ΖΗΤΗΣΑΙ ΠΡ[ ]
10 ΜΕΝ ΤΙΝΕ̣Σ ΟΙ ΜΙΚΡΟΙ Ω[ ]
ΧΡΗ ΚΑΤΑΦΡΟΝΕΙΝ Δ[ ]
ΡΟΝ ΔΕ ΠΩΣ ΑΓΓΕΛΟΙ ΑΥ[ ]
ΕΙΡΗΝΤΑΙ ΩΣ ΠΕΡΙ ΑΝ[ ]
ΜΕΝΟΙ ΤΗ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ[ ]
15 Ν.....Κ...ΤΟ.ΤΟΝ ΠΩ[ ]
ΓΕΛΟΙ ΤΩΝ ΜΙΚΡΩΝ ΔΙ[ ]
[ ] 60^{v}
ΣΩΠΟΝ ΤΟΥ ΕΝ ΤΟΙΣ ΟΥ[......]
ΠΑΤΡΟΣ ΔΟΚΕΙ ΔΗ...[.....]
20 ΠΕΡ ΕΝ ΤΟΙΣ ΑΝΘΡΩΠ[.......]
ΜΑΣΙΝ ΔΙΑΦΟΡΑ ΕΣΤΙ[....]
ΘΗ ΩΣ ΤΙΝΑΣ ΜΕΝ ΑΥΤ[....]
ΝΑΙ ΜΙΚΡΟΥΣ ΕΤΕΡΟΥ[.....]
ΓΑΛΟΥΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΥΣ Μ[.....]
25 ΚΑΙ ΠΑΛΙΝ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ Μ[.....]
ΔΙΑΦΟΡΑΣ ΕΠΙ ΠΛΕΙΟΝ[..]
ΛΑΤΤΟΝ | Ο̅ΤΩΝ ΜΙΚΡΩ[.....]
ΩΣ ΔΕ ΜΕΓΑΛΩΝ ΚΑΙ Τ[....]
ΤΑΞΥ ΟΥΤΩ ΚΑΙ ΕΝ ΤΑ[.....]
30 ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΨΥΧΑΙΣ Ε[.....]
ΝΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΖΟΝΤ[....]
ΜΙΚΡΟΤΗΤΑ ΑΥΤΩΝ[.....]
ΛΑ ΤΗΝ ΙΝ | ΟΥΤΩΣ ΕΙΠ[.....]
ΛΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΑΠΑΞ' ΑΠ[....]
35 ΝΑΛΟΓΟΝ ΤΟΙΣ ΣΩΜΑ[......]
ΤΗΝ ΜΕΤΑΞΥΤΗΤΑ[......]
ΜΕΝ ΤΩΝ ΣΩΜΑΤΩ[.....]
ΡΑ..Ν ΑΙΤΙΑΝ ΤΟ[.........]
[.......................]



1. fol. 58^{r} = I^{r} parte superiore

2. fol. 61^{v} = I^{r} parte inferiore

3. fol. 58^{v} = I^{v} parte superiore

4. fol. 61r = Iv parte inferiore

5. fol. 59r = IIr parte superiore

6. fol. 60^{v} = II^{r} parte inferiore

7. fol. 59^{v} = II^{v} parte superiore

8. fol. 60r = IIv parte inferiore

Fol. IIv

fol.					fol.
59v		[......]Ο ΜΕΝ ΤΙΣ ΕΣΤΙΝ ΒΡΑΧΥΣ		ΝΕΣΘΑΙ ΟΥΤΩΣ ΓΟΥΝ ΚΑΙ Μ[.]	59v
		[....]ΕΓΑΣ Ο ΔΕ ΜΕΤΑΞΥ ΕΠΕΙ ΔΕ		ΓΑΛΟΙ ΜΕΝ ΠΕΡΙ ΟΥ ΤΟΥΤ' ΑΝ[.]	
		[....]ΥΧΩΝ ΚΑΙ ΤΟ ΕΦ ΗΜΙΝ		ΓΕΓΡΑΠΤΑΙ ΙΣΑΚ' ΓΕΓΟΝΑΣΙ[.]	
		[.....]ΤΟΙΑΙΔΕ ΠΡΑΞΕΙΣ ΚΑΙ ΤΟ		ΚΑΙ ΜΩΣΗΣ ΚΑΙ ΪΩΑΝΝΗΣ Κ[..]	
	5	[ ]ΕΙ ΗΘΟΣ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ Ε	5	ΑΥΤΟΣ ΕΠΙ ΠΑΣΙΝ Ο ΣΩΤΗΡ' Κ[.]	
		[.....]Υ ΜΕΓΑΝ ΤΙΝΑ ΕΙΝΑΙ Η		ΓΑΡ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΥ Ο ΓΑΒΡΙΗΛ' ΕΙ	
		[.....]Ν Η ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΥΓ		ΠΕΝ ΤΟ ΕΣΤΑΙ ΜΕΓΑΣ ΜΙΚΡΟΙ	
		[.....]Ν ΚΑΙ ΕΣΤΙΝ ΕΚ ΤΩΝ Ε		ΤΑ ΑΡΤΙΓΕΝΝΗΤΑ ΒΡΕΦΗ ΛΟΓ[.]	
		[....]Ν ΗΤΟΙ ΠΡΟΚΟΠΤΕΙΝ ΤΗ		ΚΟΝ ΑΔΟΛΟΝ ΓΑΛΑ ΕΠΙΠΟΘΟΥ[.]	
	10	[.....]Α ΕΠΙΔΙΔΟΝΤΑ ΕΙΣ ΜΕΓΕ	10	ΤΑ ΚΑΙ ΩΣ ΩΝΟΜΑΣΕΝ Ο ΑΠΟΣΤ[.]	
		[....]ΜΗ ΠΡΟΚΟΠΤΟΝΤΑ ΕΙΝ⌐		ΛΟΣ ΟΙ ΣΑΡΚΙΝΟΙ ΚΑΙ ΝΗΠΙΟΙ Ε[.]	
		[.....]Ν : ΚΑΙ ΟΥΤΩ ΓΕ ΑΚΟΥΩ		Χ̅Ω̅ ΓΑΛΑΚΤΙ ἈΡΚΟΥΜΕΝΟ[.]	
		[ ]ΕΝ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΑΝΑΛΑ		ΒΡΩΜΑΤΟΣ ΜΗΔΕΠΩ ΛΑΒΕΙ[.]	
		[.....]Σ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΝ ΨΥ		ΔΥΝΑΜΕΝΟΙ ΟΙΤΙΝΕΣ ΚΑΙ Τ[..]	
	15	[.....]Ο Ι̅Σ̅ ΠΡΟΕΚΟΠΤΕΝ ΤΗ ΣΟ	15	ΠΑΡΑ ΤΩ ΗΣΑΪΑ ΛΕΛΕΓΜΕΝ[..]	
		[.....]Ι ΗΛΙΚΙΑ ΚΑΙ ΧΑΡΙΤΙ ΠΑ		ΤΙΘΗΝΩΝ ΔΕΟΝΤΑΙ ΚΑΙ Τ[..]	
		[ ]Θ̅Ω̅ ΚΑΙ Α....ΩΣ ΓΑΡ		ΦΩΝ ΛΕΓΟΝΤΙ ΜΥΣΤ...ΟΣ Π[.]	
60r		[.....]ΕΦ ΗΜΙΝ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ		ΡΙ ΤΗΣ ΑΠΟ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ ΚΛΗ	60r
		[.....]ΗΝ Η ΕΝ ΣΟΦΙΑ ΠΡΟΚΟ		ΣΕΩΣ : ΟΥΤΩ.. ΕΝ..ΔΟΥ Ε[ ]	
	20	[....]Ι ΧΑΡΙΤΙ ΟΥΤΩΣ ΑΥΤΩΣ	20	.Ω ΕΙΣ ΤΑ ΕΘΝΗ ΤΗΝ ΧΕΙΡΑ	
		[....]Ν ΗΛΙΚΙΑ ΫΠΟ ΔΕ ΤΟΥ		ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΑΣ ΝΗΣΟΥΣ ΑΞ[ ]	
		[.....]ΟΛΟΥ ΤΟ ΟΥΤΩΣ ΕΙΡΗΜΕ		ΜΟΝ ΚΑΙ ΑΞΟΥΣΙΝ ΤΟΥΣ ΥΙΟ[..]	
		[...]ΜΕΧΡΙ ΚΑΤΑΝΤΗΣΩΜΕΝ		ΣΟΥ ΕΝ ΚΟΛΠΩ ΤΑΣ ΔΕ ΘΥΓΑΤ[.]	
		[...]ΤΕΣ ΕΙΣ ΑΝΔΡΑ ΤΕΛΙΟΝ		ΡΑΣ ΣΟΥ ΕΠΙ ΤΩΝ ΩΜΩΝ ΑΡΟΥΣ[.]	
	25	[.....]ΤΡΟΝ ΗΛΙΚΗΑΣ ΤΟΥ ΠΛΗ	25	ΚΑΙ ΕΣΟΝΤΑΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ ΤΙΘΗ	
		[....]ΤΟΣ ΤΟΥ Χ̅Υ̅ ΚΑΤΑΝΤΑ¯		ΝΟΙ ΣΟΥ ΑΙ ΔΕ ΑΡΧΟΥΣΑΙ ΑΥΤ[..]	
		[......]ΑΝΔΡΑ ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΤΕ		ΤΡΟΦΟΙ ΣΟΥ ΕΠΙΣΤΗΣΕΙΣ ΟΥΝ	
		[......]ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΕΣΩ ΑΝΘΡΩ		ΔΙΑ ΤΑΥΤΑ ΚΑΙ ΤΟ ΜΗ ΚΑΤΑΦΡ[.]	
		[....]ΟΜΙΣΤΕΟΝ ΤΟΝ ΔΙΑΒΑ¯		ΝΗΣΗΤΕ ΕΝΟΣ ΤΩΝ ΜΙΚΡΩ[.]	
	30	[.....]ΝΗΠΙΟΥ ΚΑΙ ΦΘΑΣΑΝΤΑ	30	ΜΗΠΟΤΕ ΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ ΑΥΤΩΝ ΟΙ	
		[.....]Ν ΑΝΔΡΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑΡ		ΑΓΟΝΤΕΣ...............	
		[....]ΝΤΑ ΤΑ ΤΟΥ ΝΗΠΙΟΥ ΚΑΙ		ΠΩ ΕΠΑΝ .ΣΙΝ ΥΙΟΙ ΑΛΛΑ ΚΑΙ	
		[....]ΑΠΛΩΣ ΤΕΛΕΙΩΣΑΝΤΑ		ΕΠΙ ΤΩΝ ΩΜΩΝ ΑΙΡΟΝΤΕΣ ΤΑ[.]	
		[.....]ΑΝΔΡΟΣ· ΟΥΤΩ Δ' ΥΠΟ		ΛΕΓΟΜΕΝΑΣ ΘΥΓΑΤΕΡΑΣ ΚΑΙ	
	35	[...]ΤΕΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΙ ΚΑΙ ΜΕ	35	ΑΠΟ ΤΟΥΤΩΝ ΕΙΣΙΝ ΤΙΘΗΝΟΙ	
		[....]ΠΝΕΥΜΑΤΙΧΗΣ ΗΛΙΚΕΙΑΣ		ΜΕΝ ΟΙ ΛΕΓΟΜΕΝΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ	
		[....]ΤΕΛΕΙΟΤΑΤΗ ΦΘΑΣΑΙ ΔΥ		ΤΡΟΦΟΙ ΔΕ ΑΙ ΟΝΟΜΑΖΟΜΕΝ[..]	
		[.....]ΨΥΧΗ ΕΚ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΥ		ΑΡΧΟΥΣΑΙ ΚΑΙ ΕΠΕΙ ΟΙ ΔΙΚΝΥΜΕ[	
		[........................]		[ ]	

Nota al commento

Il testo del frammento criptense è stato collazionato con l'edizione Klostermann–Benz (testo greco e testo latino) cui si rinvia per tutte le questioni d'apparato. Con la sigla E, nel commento, si fa riferimento ai manoscritti greci medievali, su cui si basa il testo dell'edizione, quando essi presentino lezione uguale.

Il testo del frammento criptense – come risulta evidente dal commento – non sempre si accorda con la tradizione greca medievale. Divergenze anche notevoli indurrebbero a ipotizzare, almeno per le fasi più antiche della trasmissione, l'esistenza di redazioni testuali diverse o quanto meno caratterizzate da ampie e considerevoli varianti. Il problema si era già presentato agli studiosi del commentario origeniano in fase di valutazione critica delle cospicue divergenze esistenti pure tra il testo greco (tramandato dai manoscritti medievali) e i corrispondenti passi dell'anonima traduzione latina, realizzata, pare, nel VI secolo[37]. L'edizione di Klostermann–Benz, pubblicando su colonne affiancate il testo greco e il testo latino, rende immediatamente evidenti, anche sul piano tipografico, tali divergenze.

L'ipotesi che potesse trattarsi di due redazioni origeniane diverse, rappresentate l'una dal testo greco, l'altra dalla traduzione latina – ipotesi sostenuta, fra gli altri, da Adolf Harnack – sembra essere però respinta da Klostermann, il quale pensa, piuttosto, ad una diversificazione nel tempo dell'unica autentica redazione origeniana del commento a Matteo; „der eine Matthäuskommentar erst im Laufe der Zeiten in diese zwei außerordentlich verschiedenen Gestalten auseinander gegangen ist".

Il frammento criptense – pur nell'esiguità di testo conservato – pare confermare lo stato di fluidità, che caratterizzerebbe le fasi più antiche della tradizione manoscritta del *Commentario al Vangelo di s. Matteo*; l'accordo ora con la versione latina contro i testimoni greci medievali (si veda il commento a fol. I^r, col. 2, r. 37; fol. II^r, col. 1, rr. 27, 29 e 37; ovvero i casi di citazioni o parafrasi del Nuovo Testamento che nei manoscritti greci o sono abbreviate o mancano del tutto: fol. II^r, col. 2, r. 4; fol. II^v, col. 1, r. 15; fol. II^v, col. 2, r. 10); ora con i testimoni greci contro la versione latina (si veda p. es. il commento a fol. I^r, col. 1, r. 19); ora, infine, la divergenza da entrambi (commento a fol. II^r, col. 2, rr. 1 e 8) sembrerebbero testimoniare l'esistenza, già nei secoli immediatamente successivi alla morte di Origene, di varianti testuali notevoli, probabilmente anche – se le nostre ipotesi attribuzionistiche hanno un qualche fondamento – negli stessi manoscritti riconducibili alla tradizione di Cesarea. Oltre tali conclusioni – esse stesse peraltro ipotetiche – non sembra potersi andare, sulla base almeno della documentazione di cui possiamo disporre.

Fol. I^r, col. 1

1 i codici medievali hanno la lezione λεγομένην invece di εἰρημένην 2 λεγομένην λελέχθω E 4 προσκαλεσάμενος παιδίον E 6 ὅρα δέ E 12 ὑπὸ τοῦ è omesso da E 14 εἴτε E 16 τά

[37] Klostermann–Benz, Origenes Matthäuserklärung, pp. VII–XI, in part. p. VIII.

davanti a παραδείγματα è lezione di E 17 ὑποβαλλόμενα è la lezione di E per ὑπολαμβανόμενα 19 dopo παιδία l'editore Klostermann inserisce τουτέστι τοὺς ἀποστόλους, riprendendo una congettura di Paul Koetschau basata sulla traduzione latina 25 μοι E 38 dopo τῶν μαθητῶν il frammento criptense presenta un testo discordante da E in più punti; per facilitare il confronto li riportiamo, qui di seguito, entrambi:

frammento criptense	*E*
τῶν μα]θητῶν καὶ δεήσει γε εκα	τῶν μαθητῶν. δεῖ οὖν στραφέντα
[ ]	ἀπὸ τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν ταπεινῶσαι ἑαυτόν,
οὐχ ἁπλῶς ὡς τὸ παι[ ]	οὐχ ἁπλῶς ὡς τὸ παιδίον, ἀλλὰ κατὰ
το ὁ προσκαλεσαμεν[ ]	τὸ γεγραμμένον ὡς τὸ παιδίον
στησεν ἐν μέσῳ τω[ ]	τοῦτο. ἔστι δὲ τὸ ταπεινῶσαι
των : ἔστιν δὲ τὸ τα[ ]	ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον ἐκεῖνο ⟨τὸ
σαι ἑαυτὸν ὡς τὸ πα[ ]	ταπεινῶσαι ἑαυτὸν ὑπὲρ θεοῦ καὶ⟩
ἐκεῖνο τὸ ὑπὲρ σωτ[ ]	τὸ μιμήσασθαι τὸ ὑπὲρ σωτηρίας
θρώπων μιμήσασ[ ]	ἀνθρώπων ταπεινῶσαν ἑαυτὸ πνεῦμα ἅγιον
πείνωσαν ἑαυτὸ ἀγ[ ]	

Fol. I^r, col. 2

11 πατρός è la lezione di E per Θεοῦ 14 λέγοντι è congettura di Koetschau fondata sulla versione latina, E ha λέγοντος come il frammento criptense 34 ἥ τις è omesso da E 37 χρὴ δὲ καὶ δέχεσθαι[.....]οῦτο παιδίον τό[.....] manca in E, ma è presente nella traduzione latina: «debemus ergo suscipere puerum talem», su cui si basa la congettura di Klostermann: ⟨δεῖ οὖν δέχεσθαι ἓν παιδίον τοιοῦτο⟩

Fol. I^v, col. 1

1 τοῦ 'Ιησοῦ E 14 εἰς Θεόν è la lezione giusta di E; la lezione del frammento criptense εἰσίν potrebbe derivare da errata lettura delle parole ΕΙΣ$\overline{\Theta N}$, ove si supponga che il suo antigrafo fosse vergato in una scrittura maiuscola a contrasto modulare in cui è possibile confondere tra loro le lettere *theta* e *iota* 23 θαλάσσης ταῦτα λελέχθω è la lezione di E di contro a θαλάσσης ἐν δὲ τῆς del frammento criptense 25 E inserisce δὲ καὶ davanti a τὰ παραπλήσια

Fol. I^v, col. 2

3 γενέσθαι è la lezione di E per εἶναι 7 δηλονότι E 8 αὐτοῦ E dopo τῶν μαθητῶν 10 ἐὰν ἓν τῶν E 11 τῷ ἐμῷ ὀνόματι E 26 ἰδών E 27 αὐτῶν E dopo καρδίας 29 οὖν è omesso da E 30 τοῦτον è omesso da E 32 τό è omesso da E

Fol. II^r, col. 1

1 τῇ θεοσεβείᾳ E 2 ἡμᾶς πράττειν E 5 τοῦ Χριστοῦ è la lezione di E per τοῦ Θ(εο)ῦ 6 αὐτοῦ è la lezione di E per τοῦ κ(υριο)υ 7 ἡ davanti a γυνή è omesso da E 8 κάνδαλα così il fr. criptense per σκάνδαλα 12 ἡμῶν è la lezione di E, il fr. criptense ha come prima lezione ΑΥΤΩ(Ν), poi corretto in ΗΜΩ(Ν), verosimilmente dallo stesso scriba 27 τις è omesso da E ma è presente nella versione latina su cui è fondata l'integrazione di Koetschau ripresa da Klostermann 29 καὶ τῆς μητρός manca in E ma non nella versione latina cui si rifà l'integrazione di Klostermann 37 μετὰ τοιούτου ὀφθαλμοῦ è omesso da E, l'integrazione accolta dall'editore si basa, ancora una volta, sulla versione latina «cum tali oculo»

Fol. II^r, col. 2

1 dopo τοῦ πυρός il frammento criptense omette un passo tramandato da E : δύναται γάρ .... σωθῶμεν (Klostermann, p. 248, r. 22–p. 249, r. 32) 2 τοῦτο ἴδωμεν è omesso da E 4 E riporta solo la prima parte della citazione di *Matteo* 18, 10: ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων; la versione latina, invece, la riporta per esteso, come il frammento criptense 8 il passo αξ[.......]τῷ τόπῳ .... πατρός (r. 19) è omesso da E e non ha preciso riscontro neanche nel testo latino 21 ἐστὶ μεγέθη διάφορα E 25 εἶναι μι(κρῶν) E 28 καί è lezione di E per δέ 29 οὕτως E

Fol. II^v, col. 1

1 dopo βραχύς E inserisce καὶ μικρός 8 ἐκ τοῦ è congettura di Klostermann, E ha ἐκ τῶν 13 περὶ τοῦ σωτῆρος E 15 la citazione di *Luca*, 2, 52, τῇ σο[φία] .... ἀνθρώποις (r. 17) è omessa da E ma si ritrova nella versione latina 20 αὔτως è omesso da E 21 ὑπὸ δὲ τοῦ .... εἰρημέ[νου] è omesso da E che ha la lezione ὁ ἀπόστολος 37 δύναται φθάσαι E

Fol. II^v, col. 2

1 οὖν E 2 περὶ ὧν E 3 γεγόνασιν Ἰσαάκ E 7 μικροὶ δὲ E 8 dopo βρέφη Klostermann crede di individuare una lacuna nel testo greco, alla quale corrisponderebbero, nella versione latina, le parole « in Christo nati sunt aut tales permanent sine profectu quasi nuper nati » (p. 252, rr. 4–7); tale lacuna, ad ogni modo, sarebbe comune sia alla tradizione medievale sia a quella antica rappresentata dal frammento criptense 10 il passo καὶ ὡς ὠνόμασεν .... δυνάμενοι (r. 14) manca in E ma ha riscontro nella versione latina: « qui adhuc carnales sunt (sicut ait apostolus) et parvuli sunt in Christo nec capere possunt escam virilem » (p. 252, rr. 8–11) 15 λεγομένων E 17 μυστ...ος manca in E 19 .οὔτω .... τὰς νήσους αξ[ ]μον (r. 22) questo passo manca in E 23 σοῦ è omesso da E 24 σοῦ è omesso da E 28 τῷ E

MANFRED KERTSCH / GRAZ

PATRISTISCHE ZITATE BEI SPÄTEREN GRIECHISCH-CHRISTLICHEN AUTOREN

Im Zuge einer breit angelegten Lektüre stößt man naturgemäß immer wieder auf Zitate oder Reminiszenzen, die das Weiterleben geistigen Erbgutes aus älterer Provenienz bei den Späteren, d.h. bei den spätpatristischen und byzantinischen Schriftstellern, dokumentieren. Dabei ist es reizvoll und wohl auch von einem gewissen Nutzen, diese älteren Anleihen bei den Epigonen namhaft zu machen bzw. zu verifizieren, was erfahrungsgemäß mit verschiedenen Schwierigkeiten verbunden ist, so daß ein „Erfolg" vielfach bloß dem Zufall zu verdanken ist. Entsprechend verhält es sich bei meinen persönlichen „Lesefrüchten", die ich im folgenden, soweit möglich, in chronologischer Reihenfolge vorstellen möchte. Dabei handelt es sich, wie sich zeigen wird, um eine Blütenlese aus der Glanzzeit der griechischen Patristik, vertreten durch Basileios, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos, Autoren, die den Späteren nicht selten ihre Gedanken in klassisch gewordenen Formulierungen vermittelten, welche zum Großteil auch Eingang gefunden haben in die verschiedenen Florilegien bzw. Sentenzensammlungen der byzantinischen Epoche. Im besonderen sei bemerkt, daß es bei manchem Ansichtssache bleiben muß, ob es sich tatsächlich um ein „echtes" Zitat handelt oder eher um eine allgemeine Redewendung von bisweilen sprichwörtlichem Charakter, die zwei Autoren unabhängig voneinander aus der Feder geflossen ist und deren Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung einfach in der „Formelhaftigkeit" solcher Äußerungen begründet liegt[1].

---

[1] Vorweg ein Beispiel: Wenn es in den „Fragmenta in b. Iob" der Niketaskatene (s. Anm. 2!), *PG* 64, 592 A, heißt: Ὥσπερ ἐν κοινῷ θεάτρῳ τῆς οἰκουμένης ἑστὼς ὁ γενναῖος ..., was, wie S. Haidacher nachgewiesen hat (s. J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum. Paris 1965, 33 n. 84!), auf Chrys., De diabolo tentatore hom. III, 5, *PG* 49, 270, zurückgeht, und bei Gregor v. Nazianz, or. 19, 5, *PG* 35, 1049 A, die gleiche Formel ὥσπερ ἐν κοινῷ θεάτρῳ ... begegnet (vgl. or. 26, 11, ib. 1241 C: ἐν κοινῷ θεάτρῳ τῇ οἰκουμένῃ ...), so ist die Chrysostomosstelle gewiß nicht so zu sehen, als wäre sie eine Anleihe bei Gregor. Vgl. noch Chrys., Ad pop. Antioch. hom. 20, 2, *PG* 49, 200 *paulo post med.*: ... πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἁπάντων κείσεται ἡμῶν τὰ ἁμαρτήματα ἐν τῷ κοινῷ τῆς οἰκουμένης θεάτρῳ. ...

Für die Auffindung einer rezipierten Stelle aus einem früheren Autor ist es natürlich eine wesentliche Erleichterung, wenn der Exzerptor oder Kompilator einen wenn auch noch so vagen oder ungenauen Hinweis auf seine Quelle gibt, wie dies etwa Niketas, Metropolit von Herakleia, bei seiner Katene griechischer Väterfragmente zum Buche Job praktiziert hat, wo er an den Kopf der jeweiligen Abschnitte das Lemma eines Autorennamens setzte. So figurieren seine Exzerpte bzw. Fragmente zu Job II, 10f. in PG 64 (wo sie nach der Erstausgabe von P. Young[2] wieder abgedruckt sind), col. 565D–577B, unter der Überschrift Βασιλείου καὶ Χρυσοστόμου. Was letzteren betrifft, war es dem bekannten Chrysostomos-Forscher S. Haidacher bereits vor langer Zeit gelungen, das diesem Kirchenvater in unserem Katenenabschnitt angehörende geistige Eigentum detailliert nachzuweisen, worüber das von J. A. de Aldama erstellte Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965, 183–184 (n. 493), Aufschluß gibt. Die bestehenden Lücken decken sich, wie ich im folgenden zeigen möchte[3], teilweise mit einem längeren Passus aus Basileios' Homilie „Quod rebus mundanis adhaerendum non sit", Kap. 11–12, und zwar:

PG 64, 568A–B (Niketas)	= PG 31, 561A–B (Basileios)
Κατάθου, φησίν, ὦ γύναι, τὴν συμβουλήν, μέχρι τίνος τὴν κοινήν, ἐν οἷς λέγεις, ὑβρίζεις ζωήν; ἐψεύσω, καὶ τὴν ἐμήν, ὡς οὐκ ηὐχόμην, ἀνατροφὴν διέβαλες, ἐν οἷς ἐλάλησας· καὶ τὸν ἐμὸν βίον ἐξ ἡμισείας, ἠσεβηκέναι νενόμικα νῦν, ἐπειδήπερ ἓν μὲν σῶμα ἀμφοτέρους ἡμᾶς ὁ γάμος ἐποίησε, σὺ δὲ εἰς βλασφημίαν κατέπεσες.	Κατάθου, φησίν, ὦ γύναι, τὴν συμβουλήν. Μέχρι τίνος τὴν κοινὴν ἐν οἷς λέγεις ὑβρίζεις ζωήν; Ἐψεύσω καὶ τὴν ἐμήν, ὡς οὐκ ηὐχόμην, ἀναστροφήν, διέβαλες ἐν οἷς ἐλάλησας καὶ τὸν ἐμὸν βίον. Ἐξ ἡμισείας ἠσεβηκέναι νενόμικα νῦν, ἐπειδήπερ ἓν μὲν σῶμα ἀμφοτέρους ἡμᾶς[4] ὁ γάμος ἐποίησε, σὺ δὲ εἰς βλασφημίαν κατέπεσες.

Auffällig ist hier die völlige Identität dieser „Dubletten", abgesehen von der verschiedenartigen Interpunktion, über deren Richtigkeit im Falle A oder B man streiten könnte. Jedenfalls spricht die genaue Übereinstimmung der Fassung des Katenenfragments mit dem Originaltext für die Qualität der Textgrundlage, die dem Exzerptor zur Verfügung gestanden hat, sowie für seine Treue als Kopist. Leider ist der Basileiostext bislang nicht auf der

[2] London 1637: s. R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques, in: Dictionnaire de la Bible, Suppl. 1 (Paris 1928) 1140sqq.; U. und D. Hagedorn in der Einleitung zu ihrer Ausg. von Olympiodors Kommentar zu Hiob (=PTS 24), Berlin 1984, XIf., XXIXff.

[3] Aus Platzgründen werden nur Paralleltexte von mäßigerem Umfang ausgeschrieben, wofür um Verständnis gebeten wird.

[4] Dazu wird ib. 561D n. 13 vermerkt: „Vocem ἡμᾶς ex antiquis duobus libris addidimus."

Basis einer kritischen Ansprüchen genügenden handschriftlichen Untersuchung bearbeitet worden, so daß letztgültige Schlüsse hinsichtlich einer fraglichen Lesart mit Vorbehalt zu ziehen sind, wie etwa, ob ἡμᾶς tatsächlich in den Text gehört; immerhin weist es auch die von Niketas benutzte Fassung auf.

Nach einem Auszug aus Chrysostomos setzt dann in der Katene wieder die Schrift des Basileios ein (unter Einbeziehung des diesbezüglichen Hiobtextes „Εἰ τὰ ἀγαθὰ ἐδεξάμεθα ἐκ χειρὸς Κυρίου, τὰ κακὰ οὐχ ὑποίσομεν;"); es ergeben sich als Parallelen: PG 64, 568C–569A und PG 31, 561B–D: Ἀνάμνησον – ἐπήγαγε(ν).

Wieder stellt man hier zwei nahezu deckungsgleiche Fassungen ein und desselben Textes fest. Geringfügige Abweichungen beobachtet man nur in παραμύθησον (PG 64, 568C) gegenüber παραμύθησαι (PG 31, 561B), in der antithetischen Weiterführung τὸ δὲ ἄρτι προέκυψε ... (PG 64, 568D) gegenüber der koordinierenden καὶ τὸ μὲν ἄρτι προέκυψε (PG 31, 561C) und in der Auslassung von τοῦ bei τοῦ δεσπότου (so PG 31, 561D) in PG 64, 568D; das übrige sind bloß Fragen der Interpunktion und orthographische Varianten, z. B., ob man διαπαντὸς (PG 64, 568C) oder διὰ παντὸς (PG 31, 561B) schreibt, ob die attizistische Form θάλατταν (PG 31, 561C) oder die hellenistische θάλασσαν (PG 64, 568D) berücksichtigt wird, oder ob man beim letzten Wort des Exzerptes das „ν ἐφελκυστικόν" setzt (ἐπήγαγεν: wie im Falle des Niketas) oder wegläßt (ἐπήγαγε: wie bei Basileios). Abweichendes ἄξια (PG 64, 569A) ist sicherlich falsche Akzentuierung statt ἀξία (PG 31, 561D). Wie der Primärtext des Basileios zeigt, ist die in PG 64, 568D ad loc. notierte Überlegung, die Indikative ἀναγκάζομεν und διδάσκομεν jeweils durch den Konj. Aorist zu ersetzen[5], unbegründete Spekulation. (Von vornherein unnötig ist der ib. 568A gemachte Versuch, ὑβρίζεις durch das Futur ὑβρίσεις zu ersetzen.) Interessant, aber gewiß irrelevant ist die zu PG 31, 561C vermerkte Variante πλημμυρούμενος anstelle von πληρούμενος.

Als nützliches Hilfsmittel für die Identifizierung des Basileiostextes sollte sich P. Calasanctius' Dissertation „De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote", Nijmegen/Utrecht 1941, erweisen, wo der vom Kirchenvater angestellte Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Fluß natürlich vermerkt ist (S. 111), desgleichen die vorher begegnende Metapher νᾶμα τοῦ βίου (ebd.).

Nicht wenig Gedankengut aus Gregor v. Nazianz hat der Mönch Meletios in seinem Werk „De natura hominis"[6] verarbeitet. Wie der Autor im

[5] Ἴσ(ως) ἀναγκάσωμεν, ἴσ. διδάξωμεν, ἴσ. ὑβρίσεις heißt es dort!

[6] Abgedruckt von Migne im letzten Chrysostomosband (13.), *PG* 64, 1075–1309.

Proömium (1076C) selbst hervorhebt, hat er versucht, das vielfältige, von seinen Vorgängern (unter ihnen die bedeutendsten Kirchenväter) zum Thema beigebrachte Material in eine systematische Ordnung zu bringen; er erhebt somit nicht den Anspruch auf Originalität, ja er zitiert sogar – entgegen der antiken Gepflogenheit – eine Anzahl seiner Gewährsmänner namentlich, darunter zufällig (wie es scheint) nicht, zumindest nicht im Proömium, Gregor v. Nazianz, wohl aber Basileios (1076B). Unbeschadet des mir gerüchteweise zugetragenen Projektes, Meletios in kritischer Edition erscheinen zu lassen, bei welcher Gelegenheit es der Bearbeiter nicht versäumen wird, neben allen übrigen Zitaten auch die Gregors v. Nazianz sorgfältig zu erheben, will ich hier das von Gregor stammende Gedankengut ohne Rücksicht auf Vollständigkeit zusammenstellen.

Meletios: PG 64, 1112A =	kombiniert aus Gregor von Nazianz: or. 38, 12, PG 36, 324B (bzw. 45, 8, ib. 632C) und or. 38, 11, ib. 321C (bzw. 45, 7, ib. 632A)
ἵν' ᾖ, φησί, τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος Θεοῦ τὰ σπέρματα, σοφίας μείζονος γνώρισμα	ἵν' ᾖ τοῦ ἑλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα, ... σοφίας μείζονος γνώρισμα, ...

(Eine gewisse Ähnlichkeit ist zu beobachten zwischen Meletios ib. [kurz vorher]: καὶ τούτῳ νόμον δέδωκε αὐτεξούσιον und Gregor ib. 12, 324B bzw. 8, 632C [nachher]: Καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ.)

Meletios: ib. 1176D (über die Funktion des Auges und das Sehen)	Gregor v. Nazianz: or. 44, 3, PG 36, 609B
... ὄψει γὰρ παρέχει ὁρᾶν τοῦτο τὸ ἡλιακὸν φῶς. Καὶ πρῶτον ὁρᾶται παρὰ τῆς ὄψεως· καὶ τοῖς ὁρατοῖς περιρρέον τὸ ἀέριον φῶς, παρρησίαν τοῖς ὄμμασι χαρίζεται εἰς τὴν τῶν αἰσθητῶν κατανόησιν, worauf eine ausdrückliche Bezugnahme auf Gregor erfolgt: « Λαμβάνει γὰρ ὃ δίδωσι » κατὰ τὴν τοῦ Θεολόγου (!) φωνήν.	(Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν τοῦτο φῶς) λαμβάνον ὃ δίδωσιν. Ὁρᾶν τε γὰρ ὄψει παρέχει, καὶ πρῶτον ὁρᾶται παρὰ (al. διὰ) τῆς ὄψεως, καὶ τοῖς ὁρατοῖς περιρρέον, παρρησίαν χαρίζεται.
Meletios: ib. 1277A (eine „Standortbestimmung" des Menschen)	Gregor v. Nazianz: or. 38, 11, PG 36, 324A (bzw. 45, 7, ib. 632B)
Μόνος ὁ ἄνθρωπος ζῶόν ἐστιν ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον.	ζῶόν ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον ...
Meletios: ib. 1281B	Gregor v. Nazianz: or. 2, 15, PG 35, 424B–C bzw. SC 247 (1978), p. 108 ed. Bernardi

Καὶ πῶς οὐχ ἡλικίαι πᾶσιν αἱ αὐταί, οὐδὲ προσώπων χαρακτῆρες ...;	... οὐδὲ ἡλικίαι πᾶσιν αἱ αὐταί, οὐδὲ προσώπων χαρακτῆρες ...

Gleich darauf beruft sich unser Kompilator ausdrücklich auf den Theologen mit den (übrigens textkritisch nicht einwandfreien!) Worten: Καὶ ἵνα εἰς πλέον[7] πλείονα δόξαν τὴν ἐπανάληψιν πλέξωμεν ἐκ τῶν λόγων τοῦ Θεολόγου συνεξυφανῶ σοι ῥήματα. Es folgt dann ein längerer Passus aus Gregors Rede „über die Mäßigung im Disputieren" (or. 32), wobei Meletios, ib. 1281BC–1284A, mit Gregor, or. 32, 27, PG 36, 204D–205AB[8] (... πῶς ἐπλάσθης – ἀναχώρησις), übereinstimmt.

Abgesehen von der Einleitungsfloskel, die jeweils verschieden ist, sind folgende Abweichungen zu beobachten: die Auslassung von τίς εἶ; passives συνετέθης anstelle von medialem συνέστης[9] (im übrigen können die Verba als synonym gelten); die Auslassung der bei Gregor zwischen συνέστης und τίς ἡ περὶ σὲ σοφία κτλ. stehenden Worte ἵν' εἰκὼν ᾖς Θεοῦ καὶ τῷ χείρονι συνδεθῇς, καὶ τί τὸ κινῆσάν σε; weiters ἐν τούτῳ statt ἐν ταὐτῷ; dann die Auslassung der bei Gregor nach κινήσεως stehenden Frage τίς ὁ τῶν αἰσθήσεων μερισμός; die veränderte Wortstellung gleich nachher in πῶς ὁ νοῦς διὰ τούτων ὁμιλεῖ τοῖς ἔξω anstelle von πῶς διὰ τούτων ὁ νοῦς ὁμιλεῖ τοῖς ἔξω; die Hinzufügung des Artikels in Πῶς ὁ λόγος ... gegenüber der artikellosen Fassung Gregors; die Ersetzung des Chiasmus πῶς ἐκμαίνει θυμὸς καὶ αἰδὼς ἐρυθραίνει δι' αἵματος durch die parallele Gliederung Πῶς ἐκμαίνει θυμὸς καὶ ἐρυθραίνει δι' αἵματος αἰδώς; schließlich die bei Meletios nach ἀνάμνησις bzw. vor Πῶς ὁ λόγος ... eingeschobene Frage Πῶς ἡ αἴσθησις ἐν τῷ αὐτῷ μένει, καὶ τὸ ἐκτὸς ἐπισπᾶται, die aus Gregors 20. Rede, Kap. 11, PG 35, 1077C[10], bezogen wurde – einer Stelle, die sich teilweise als Dublette zum Passus aus der 32. Rede ausweist. (Thematisch vergleiche man auch or. 14, 7, PG 35, 865C und or. 17, 9, ib. 976C sowie or. 29, 8, PG 36, 84A–B bzw. SC 250, p. 190 ed. Gallay–Jourjon.) Abgesehen also von diesen Abweichungen[11] (wozu noch der eine oder andere Orthographiefehler kommt, wie ἀναλειφθέντος bei Meletios gegenüber richtigem ἀναληφθέντος bei Gregor, was sich leicht als Irrtum der itazistischen Aussprache erklärt!) erweisen sich die beiden Fassungen im großen und ganzen als identisch. Textkritisch von Bedeutung ist Moreschini's Neuerung gegenüber

---

[7] πλέον om. B. (=cod. Bodl. Roe 14).

[8] Jetzt nach der Ausgabe von Moreschini–Gallay, *SC* 318, 142/144.

[9] Dieses auch or. 29, 8, *PG* 36, 84A (ex.) bzw. *SC* 250 (1978), p. 190 ed. Gallay–Jourjon: ... τἄλλα ἐξ ὧν συνέστηκας; vgl. Artemidor, Oneirokrit. I 79, p. 77 Hercher: τὸ σύγκριμα ἀναλύεται εἰς τὴν ὕλην, ἐξ ἧς συνέστη ...

[10] Bzw. in der Ausg. von Mossay–Lafontaine, *SC* 270, 80.

[11] Beiläufig sei angemerkt, daß sich im Druck bei Migne τί δαὶ gegenüber τί δὲ bei Moreschini und Meletios findet.

der Fassung des Meletios (und der Gregors bei Migne) bei der Akzentuierung von ἡ (statt ἦ!) μνήμη und ἡ (statt ἦ!) ἀνάμνησις: die appositiv-prädikative Auffassung bringt den geforderten Sinn entschieden besser zum Ausdruck! Textkritisch interessant ist, daß sowohl bei Gregor wie auch bei seinem Exzerptor für οὐχ ὁρίζεται die Variante οὐ χωρίζεται notiert wird[12]; interessant ist auch, daß eine bestimmte Handschrift bei Meletios[13] den aus or. 20, 11 genommenen Zusatz Πῶς ἡ αἴσθησις ... ἐπισπᾶται ausläßt – vielleicht ein Indiz dafür, daß jener Kopist nicht unbeeinflußt durch den Urtext gewesen ist? Auch das darauffolgende Πῶς ὁ λόγος ... ist bei Meletios nicht eindeutig überliefert; andere Handschriften haben wie Gregor einfach Πῶς λόγος ... Dieselbe Handschriftengruppe weist übrigens für nachfolgendes στρέφεται, das auch bei Gregor „in nonnullis" aufscheint und bei Migne als Variante verzeichnet ist[14], das bei Gregor im Text stehende τρέφεται auf; das voraufgehende διαδίδοται, wofür bei Gregor das Simplex δίδοται als Lesart anderer Handschriften notiert wird, erhält durch das beim Exzerptor eindeutig überlieferte Kompositum eine feste Stütze. (Ebenso wird weiter unten die Entscheidung zwischen θάρσος und θρᾶσος [sic!] bei Gregor durch das θάρσος bei Meletios leicht gemacht.) Und wieder sind es dieselben Handschriften bei Meletios, die statt der bei ihm gedruckten Wortstellung καὶ ἐρυθαίνει (sic!)[15] δι' αἵματος αἰδώς die bei Gregor vorliegende wiedergeben. Repräsentieren sie vielleicht eine originalere, sich enger an den Gregortext anlehnende Fassung? Ein letztes Wort darüber dürfte sich, wenn überhaupt, erst sagen lassen, wenn für beide Autoren einmal kritische Editionen vorliegen werden.

Charakteristisch für die Arbeitsweise eines Eklektikers oder Exzerptors, die auf die Zusammenstellung eines Mosaiks von verschiedenen Stellen ein und desselben Autors oder verschiedener Autoren hinausläuft, ist es, wenn

[12] Bei ersterem allerdings nur im Mignetext mit dem einschränkenden Vermerk: „Sic plerique codd. In ed., οὐ χωρίζεται." Moreschini verzeichnet dagegen im Apparat ὡρίζεται. Demnach stellt sich die Frage, ob χωρίζεται nicht überhaupt bloß eine vermeintliche Lesart ist, die durch falsche Distinktion der voraufgehenden Negation οὐχ entstanden ist, wobei das χ irrtümlich zum nachfolgenden Verb ὡρίζεται gezogen wurde, das selbst wieder einfach als Verschreibung oder Verlesung mit falscher Aspiration des Vokals am Wortbeginn zu werten ist (?).

[13] A. (=cod. Bodl. Barocc. 131).

[14] Wieder keinen Reflex davon gibt Moreschini in seinem Apparat!

[15] Diese Nebenform, die seit Apollonios Rhodios 1, 791 (u. ö.) in Verwendung ist, wird – diesmal umgekehrt – durch eine Reihe von Handschriften in Moreschinis Apparat ausgewiesen, nicht aber bei Migne *ad loc.*, dessen Text bekanntlich auf dem der Mauriner fußt. Ist hier etwa das Zeugnis der Lesart des Meletios gegen die bei Gregor im Text stehende geltend zu machen?

Meletios an das lange Zitat aus Gregors 32. Rede einen Passus aus einer anderen Rede des Nazianzeners anschließt, u. zw. aus der zweiten „theologischen" (or. 28). Demnach entsprechen einander Meletios, ib. 1284A–B, und Gregor v. Nazianz, or. 28, 22, PG 36, 56A–C/57A[16].

Auf den ersten Blick bemerkt man, daß Meletios den Originaltext erheblich gestrafft hat; ansonsten hat er ihn ziemlich getreu wiedergegeben. Was die textkritische Vergleichung betrifft, haben wir dank der für Gregors sog. „theologische" Reden seit ein paar Jahren zur Verfügung stehenden Ausgabe von Gallay–Jourjon zumindest auf der einen Seite das Glück einer festeren Vergleichsbasis. Diese gestattet uns etwa zu behaupten, daß φιλοσοφήσῃς bei Meletios (wozu als Variante φιλοσοφήσοις notiert wird) nichts anderes als eine paläographisch erklärbare, sekundäre Entstellung des originalen φιλοσοφήσαις ist; sollte sie, was sicher anzunehmen ist, auf Konto eines Kopisten und nicht des Meletios selbst gehen, wird man in dessen Textfassung den Optativ wohl bedenkenlos wieder herstellen dürfen, um so mehr, als er grammatikalisch das allein Richtige ist. Nicht gerüttelt werden darf hingegen an der gegenüber dem Gregortext veränderten Wortstellung bei Meletios in περὶ μερῶν καὶ μελῶν. Im Folgenden läßt der Exzerptor nach δεστιώτων (so fälschlich – wohl Druckfehler! – statt διεστώτων) einiges aus und schließt gleich καὶ σχιζομένων an; allerdings ist dabei zu beachten, daß wieder die gleiche Handschriftengruppe wie schon vorher den vollständigen Wortlaut Gregors beibehält: auch diesmal bewußte Anlehnung an das Muster? Die bei Gregor nebst verschiedenen Varianten überlieferte Lesart ὑποδέχονται wird wiederum durch Meletios bestätigt; andrerseits steht bei Gregor als fixe Lesart τυπώσεως (mit einem beim Exzerptor fehlenden Zusatz) gegenüber strittigem διατυπώσεως im Text des Meletios fest. Letzteres, an dessen Stelle eine Handschriftengruppe das bei Gregor vorliegende Simplex aufweist, mag übrigens dadurch entstanden sein, daß die voraufgehende Präposition διὰ in διὰ τῆς ἐν μέσῳ κτλ. vor dem ursprünglichen τυπώσεως wieder aufgenommen wurde und in weiterer Folge fälschlich mit diesem zum Kompositum διατυπώσεως verschmolz.

Zugegebenermaßen haben solche Überlegungen einen ziemlich spekulativen Charakter, solange nicht auch für Meletios die Textkritik durchgeführt worden ist. Es ist ja auch mit Kontamination zu rechnen und zwar derart, daß entweder bereits Meletios einen kontaminierten Gregortext heranzog oder die Kontamination sich erst im Zuge der Überlieferung des Meletiostextes vollzog (durch dessen bewußte Angleichung an das Original,

[16] Bzw. nach der Ausg. von Gallay–Jourjon, *SC* 250, 146/148.

das dem oder den Kopisten bekannt war). Nach einer längeren Auslassung nimmt Meletios Gregors Worte Πολλὰ περὶ τῆς ἐν ὕπνοις ἀναπαύσεως wörtlich wieder auf, verändert aber bzw. verkürzt den nachfolgenden Teil zu ἡ ἀναπλάσεως, läßt abermals etwas aus und gibt dann Gregor bis συντόμως εἰπεῖν treu wieder, um mit der darauffolgenden Formel sogleich neuerlich von seinem Muster abzuweichen. Was dann ib. 1284C nachfolgt, ist wiederum Anklang an bzw. Rezeption von Abschnitten aus Gregors Rede auf die Theophanie (or. 38) bzw. auf die hl. Taufe (or. 45)[17].

Meletios: ib. 1284C	Gregor v. Nazianz: or. 38, 11, PG 36, 324A–B (bzw. 45, 7, ib. 632B)
πῶς μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος γέγονας· καὶ βασιλεύεις τῶν ἐπὶ γῆς βασιλευόμενος ἄνωθεν· καὶ τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει· τὸ μέτριον τῆς ἀληθείας φῶς ἐλλαμπόμενος, ὅλος θεοῦσαι, καὶ μετατίθεσαι πρὸς τὰ ἄνω, ἀξίαν τοῦ καὶ συνδήσαντος καὶ λύσοντος καὶ αὖθις συνδήσοντος, ὑψηλοτέραν τὴν πολιτείαν ποιούμενος.	... βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ..., μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος· ... ζῷον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου, τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον. Εἰς τοῦτο γὰρ ἐμοὶ φέρει τὸ μέτριον ἐνταῦθα φέγγος τῆς ἀληθείας, λαμπρότητα Θεοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ παθεῖν, ἀξίαν τοῦ καὶ συνδήσαντος, καὶ λύσοντος, καὶ αὖθις συνδήσοντος ὑψηλότερον.

Wie ersichtlich, hat der Exzerptor diesmal nicht unerheblich mit seinem Muster manipuliert, indem er umstellte, veränderte, kürzte bzw. etliches ausließ (wie die Worte ζῷον ... μεθιστάμενον, deren er sich bereits vorher, 1277A, bedient hatte: s. oben!), aber auch (wie im Falle der Wendung μετατίθεσαι πρὸς τὰ ἄνω, die Reminiszenz an πρὸς τὰ ἄνω μετατεθῆναι von Greg., or. 7, 4, 760B, sein dürfte, sowie am Schluß des Abschnittes) den Urtext erweiterte. Textkritisch bemerkenswert ist vielleicht bloß der eine Punkt, daß nach den bei Migne vorliegenden Ausgaben Meletios und Gregor die Varianten λύσαντος anstelle von λύσοντος gemeinsam haben (or. 45, 7 zusätzlich noch συνδήσαντος anstelle von συνδήσοντος), Lesarten, die schon deshalb weniger in Betracht zu ziehen sind, weil sie wie eine sekundäre stilistische Angleichung an das die ganze Wendung einleitende Aoristpartizip συνδήσαντος aussehen, mit dem sie einen gewissen Parallelismus herstellen sollen.

In der pseudochrysostomischen Abhandlung zu Psalm 118, PG 55, 676 wird unser Gregor namentlich erwähnt, worauf ein Zitat aus seiner Rede

[17] Zum Zeitpunkt der Erstellung dieses Aufsatzes war die im Anschluß zur zitierten Ausgabe der Reden 32–37 von Moreschini–Gallay (*SC* 318) unter den nächsten Veröffentlichungen der Reihe angekündigte Ausgabe der Reden 38–41 leider noch nicht zugänglich!

über die Liebe zu den Armen, or. 14, 19 PG 35, 881B, folgt und zwar in folgender Form: κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλως ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὥρας, φέρων μεταβολάς. Die Abweichungen gegenüber dem Original betreffen bloß ἄλλως, wofür bei Gregor ἄλλας gelesen wird, sowie das Faktum, daß bei letzterem zwischen ἡμέρας und dem Folgenden noch πολλάκις eingeschoben ist. Es ist klar, daß Gregorzitate ein „Repertorium pseudochrysostomicum" an sich nichts angehen; doch hätte bei Erwähnung der Quellen des Anonymus (ib. p. 88sq. n. 244) angesichts der ausdrücklichen Namensnennung vielleicht doch auch auf Gregor hingewiesen werden sollen.

Bei einem anderen Pseudochrysostomos, De zelo ac pietate etc. c. 1, PG 59, 543, lesen wir die eindrückliche Charakterisierung der Dreiheit in Gott mittels der Metapher „Licht": Φῶς καὶ φῶς καὶ φῶς· ἀλλ' ἓν φῶς. Sie deckt sich genau mit der Gregors in der 5. „theologischen" Rede, or. 31, 3, PG 36, 136C, bloß daß dort noch ein signifikanter Zusatz steht: Φῶς καὶ φῶς καὶ φῶς· ἀλλ' ἓν φῶς, εἷς Θεός. Hier haben wir es allerdings mit einer „terminologischen Formulierung" zu tun, bei der sich die Frage erhebt, ob der unter Chrysostomos' Namen schreibende Autor tatsächlich Gregor vor Augen hatte oder nicht eher eine trinitarische Standardformel mit anerkannter Allgemeingültigkeit wiedergibt[18]. Diese Frage veranlaßt mich, zu einer Reihe von Beispielen mit ähnlich gelagerter Problematik überzugehen.

Wie bereits eingangs hingewiesen, treten Fälle auf, wo die Entscheidung schwer fällt, ob der Autor tatsächlich ein bestimmtes Muster kopiert oder vielmehr, wie das vermeintliche „Muster" selbst, einfach eine allgemeine Erfahrung, einen zum Gemeingut gewordenen Gedanken zum Ausdruck bringt[19], der bisweilen sprichwörtlichen Charakter haben kann und nicht selten in bildhafte Form gekleidet ist.

Ein Beispiel dieser Art liefert der sog. „Thesaurus" eines gewissen Theognostos aus dem 13. Jh.[20], wo es cap. XV^{2}, 2, l. 750sqq. (p. 133) mit

[18] Vgl. z. B. Boethius, Opuscula theologica (in der Ausg. von Rapisarda, Catania 1960, p. 8): „... velut si dicam ‚sol sol sol', non tres soles effecerim, sed de uno totiens praedicaverim".

[19] Aufschlußreich dazu etwa L. Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung. Paderborn 1915, 17f., im Hinblick auf die Ähnlichkeit zwischen Isidor, ep. V 340, *PG* 78, 1533C: ἃ γὰρ μὴ πράττειν θέμις, οὐδὲ λέγειν θέμις, und Isokrates, Ad Demonicum 15: Ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν: „Der Gedanke ist wiederum derselbe, nur die Wortwahl ist verschieden. Übrigens konnte Isidor diese Lebensregel auch sonst leicht lesen; denn ein solcher Satz mußte doch höchstwahrscheinlich sentenzenartigen Wert und dementsprechende Verbreitung und auch Aufnahme in Sammlungen finden."

[20] Erstmals hrsg. von J. A. Munitiz, *CCSG* 5, Turnhout/Leuven 1979. Vgl. J. H. Declerck in seiner Ausg. der Quaestiones et Dubia des Maximus Confessor, *CCSG* 10 (1982), p. CCXVII (Introduction).

Hilfe der vorhin erwähnten Dissertation von Calasanctius (S. 99) gelang, die Worte ὥσπερ γὰρ τῷ σώματι ἀκολουθεῖ ἡ σκιά, οὕτω τῇ ψυχῇ αἱ ἁμαρτίαι παρέπονται als sehr wahrscheinliche Reminiszenz an Basileios nachzuweisen, bei dem es einmal[21] heißt: Ὥσπερ γὰρ ἡ σκιὰ τῷ σώματι[22], οὕτω ταῖς ψυχαῖς αἱ ἁμαρτίαι παρέπονται; ein anderes Mal[23]: Ὥσπερ γὰρ ἡ σκιὰ τῷ σώματι ἕπεται, οὕτω καὶ ἡ ἁμαρτία τῇ ψυχῇ συμπέφυκε. Wie ersichtlich, schloß sich Theognost an die erste Variante dieses bildhaften Vergleiches bei Basileios an, ohne ganz wörtlich zu zitieren. Mag auch die Übereinstimmung zwischen Kopie und Original selten eine hundertprozentige sein, wird es bei den oben exemplifizierten Dubletten niemandem einfallen, das zwischen diesen bestehende direkte Abhängigkeitsverhältnis zu bestreiten. Der Umstand freilich, daß wir es – wie gleich zu zeigen sein wird – mit einem „locus communis“ zu tun haben, relativiert bei rigoroser Betrachtungsweise bis zu einem gewissen Grad den Kredit in den Basileiostext als direkte Vorlage für den Exzerptor. Dessen ungeachtet wird man Basileios als Muster ruhigen Gewissens voraussetzen dürfen! Jedenfalls begegnet der in Rede stehende Vergleich auch anderswo, so bei Asterios v. Amaseia, Hom. III, 9, 1[24]: ἡ ἀπ' ἐκείνων (sc. τρυφῶν: Substantiv!) ἁμαρτία συνεξεδήμησεν ὡς σκιὰ παραμένουσα βαδίζοντι σώματι, oder bereits bei Philon v. Alexandrien, De virtut. 181[25]: ἅμα δ' ἀναγκαῖον ἕπεσθαι, ὡς ἐν ἡλίῳ σκιὰν σώματι, καὶ τῇ τοῦ ὄντος θεοῦ τιμῇ πᾶσαν τὴν τῶν ἄλλων ἀρετῶν κοινωνίαν[26].

Bevor ich mich weiteren Beispielen dieser Art von „Reminiszenzen“ zuwende, möchte ich noch auf eine absolut unanfechtbare, von Munitiz übersehene hinweisen u. zw. cap. XV[1], 20, l. 346 sq. (p. 105), wo Gregor v. Nazianz, or. 19, 9, PG 35, 1053 A, dahintersteckt: Μὴ οὖν ἀναμείνῃς γενέσθαι χρηστός, ἀλλ' ἤδη γενοῦ[27]. Weiters wäre zu cap. XV[2], 3, l. 764 sq. (p. 133)

[21] Hom. in divites c. 6, *PG* 31, 296C.

[22] Wiederholt von Symeon Metaphrastes, Sermo VII (De peccato), 9, *PG* 32, 1209C (= Appendix zu Basilius): Ὡς γὰρ ἡ σκιὰ τῷ σώματι, οὕτω ταῖς ψυχαῖς αἱ ἁμαρτίαι παρέπονται.

[23] Hom. dicta in Lacizis c. 5, *PG* 31, 1445CD. (Die Homilie figuriert in der „Clavis Patrum Graecorum“ II, p. 167, n. 2912 freilich unter den „dubia“!).

[24] Hrsg. von C. Datema, Leiden 1970, p. 33.

[25] Vol. V, p. 323 Cohn–Wendland. Vgl. die Übersetzung W. Völkers in der Philon-Monographie, *TU* 49/1, S. 206 mit Anm. 2 und 216, Anm. 1.

[26] Weiters können als Belege für dieses Motiv dienen Ael. Aristides, or. XXXVIII, 23, vol. II, p. 319 Keil: αἰεὶ δ', ὥσπερ ἀνθρώπῳ σκιά, φῶς ὅποι κινοῖσθε ἕπεται; Gnomica homoeomata V, col. 13 n. 65 (ed. A. Elter in: Progr. der Rhein.-Friedr.-Wilhelms-Univ. Bonn 1904): Τοῖς μὲν διὰ τοῦ ἡλίου πορευομένοις ἕπεται κατὰ ἀνάγκην σκιά, τοῖς δὲ διὰ δόξης βαδίζουσιν ἀκολουθεῖ φθόνος. (= Stob., Floril. vol. III, p. 715, c. 38 n. 35, wo die Worte dem Sokrates zugeschrieben werden).

[27] Auch bei Joh. v. Damaskos, Sacra Parallela, *PG* 95, 1469 D.

Gregor, or. 40, 38, PG 36, 413C (τὸν πικρὸν καὶ ἀχάριστον ἀγωγὸν ἀναψύχοντες) zu zitieren[28]. Beiläufig sei erwähnt, daß hinsichtlich der bei Theognost nachfolgenden Wendung ἡ καταργουμένη γαστὴρ es der Herausgeber verabsäumt hat, auf 1 Cor 6, 13 hinzuweisen. (Bei Gregor z. B. or. 6, 6, PG 35, 729 A; 14, 17, ib. 880 A; 26, 6, ib. 1236 A.)

Um wieder zu Chrysostomos bzw. Pseudochrysostomos zurückzukehren: In den zitierten „Fragmenta in beatum Iob“, PG 64, 505 D/508 A, finden sich die Worte μυρίοι χειμῶνες κατεσκήνουν εἰς τὴν οἰκίαν ἐκείνου (sc. Iobi), die nachweislich echt chrysostomisch sind[29]. Offensichtlich hat sich dadurch auch Isidor v. Pelusion, der sich selbst als glühender Verehrer des „Goldmundes“ ausweist[30], ep. V, 512, PG 78, 1620C inspirieren lassen: Ὅτι μὲν μυρίοι χειμῶνες κατασκηνοῦσιν εἰς τὴν τοῦ ἐρασιχρηματου ψυχὴν ... Dreimal stieß ich bei Chrysostomos auf eine jeweils leicht modifizierte Formel, die In Matth. hom. LXII (al. LXIII), 5, PG 58, 603 lautet: Καὶ γὰρ φιλόνεικον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος; In acta apost. hom. VII, 1, PG 60, 63: Φιλόνεικον γάρ ἐστι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων; In ep. II. ad Cor. hom. XXVII, 4, PG 61, 589: Φιλόνεικον γὰρ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ... Die Frage erhebt sich, welche dieser drei Stellen Isidor vor Augen hatte (sofern er sich überhaupt an Chrysostomos orientiert hat, liegt doch eine sehr allgemeine Erfahrungstatsache vor!), wenn er ep. V, 169, PG 78, 1425 B formuliert: Φιλόνεικον γάρ πως τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐστί ... Eine ähnlich allgemein gehaltene Formel bei Chrysostomos, In ep. II, 1 ad Timoth. hom. I, 3, PG 62, 605 ist folgende: Καὶ ὅλως δυσάρεστόν πως τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον, μεμψίμοιρον καὶ βαρύθυμόν ἐστιν. Oder bei Isidor, ep. III, 152, PG 78, 844C: λάλον γάρ, ὡς τὰ πολλὰ, τὸ γυναικεῖον γένος καὶ περίεργον, womit zu vergleichen wäre Kyrill v. Alexandrien, De adoratione in spiritu et veritate lib. I, PG 68, 205 B: Ψίθυρον γὰρ ἀεί πώς ἐστι τὸ χρῆμα καὶ λαλίστατον, καὶ πρὸς ἀπάτην εὐμήχανον; sowie id. Contra Iulianum VII, PG 76, 845 D: Ψίθυρον γὰρ χρῆμα γυνὴ ... Eine andere Formel dieser Art ist ἀρετῆς ἴσον οὐδὲν bei Isidor, ep. II, 89 (PG 78, 532 D), wozu Chrys. in c. I genes. homil. VIII, 6, PG 53, 75 circa med.: Οὐδὲν γὰρ ἀρετῆς ἴσον ... sowie id. in c. XLVIII genes. homil. LXVI, 4, PG 54, 570: Οὐδὲν γὰρ ἀρετῆς ἴσον, οὐδὲν ταύτης ἰσχυρότερον ..., zu stellen ist. Aufschlußreich für meine diesbezüglichen Ausführungen von oben ist die Chrysostomosstelle In illud „si esurierit inimicus ...“

[28] Vgl. or. 14, 17, *PG* 35, 889 A; zur Sache auch: Basil., De ieiun. hom. II, 7, *PG* 31, 196 B; im übrigen: J. Dziech, De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno. Posen 1925, 118 sq., bes. n. 225 (3. I.).

[29] Repert. pseudochrys., p. 127 n. 347 mit Hinweis auf Chrys., Cum Saturninus ... c. 5, *PG* 52, 418 (*circa med.*).

[30] Vgl. ep. I, 156 und 310, *PG* 78, 288 B und 361 C; bes. ep. IV, 224, ib. 1317 BC/1320 A.

c. 1, PG 51, 173sq., wo der „Goldmund“ unter ausdrücklicher Hervorhebung des Charakters der im folgenden zu zitierenden Worte (Καὶ δημώδης μέν ἐστιν ἡ παροιμία, ἣν ἐρεῖν μέλλω) feststellt: Πέτραν γὰρ κοιλαίνει, φησί, ῥανὶς ὑδάτων ἐνδελεχοῦσα[31]. Ähnlich heißt es bei Isidor, ep. II, 284, PG 78, 716A: Κοιλαίνει πέτραν ῥανὶς ὕδατος ἐνδελεχοῦσα. Nun besagt dieser Anklang an sich gar nichts, um so weniger, als es sich hier um ein ganz triviales Sprichwort handelt[32]. Die Sache sieht aber gleich anders aus, konfrontiert man miteinander das, was bei beiden Autoren nachfolgt:

Chrysostomos: PG 51, 174	Isidor v. Pelus.: PG 78, 716A
Καίτοι τί μαλακώτερον ὕδατος; τί δὲ πέτρας σκληρότερον; Ἀλλ' ὅμως ἡ ἐνδελέχεια τὴν φύσιν ἐνίκησεν. Εἰ δὲ φύσιν ἐνδελέχεια νικᾷ, μᾶλλον προαιρέσεως δύναιτ' ἂν περιγενέσθαι.	(Ὃ γὰρ κατασκευάζουσι καὶ λέγειν βούλονται, τοιοῦτόν ἐστι·) Τί καὶ πέτρας σκληρότερον; ἢ τί ὕδατος μαλακώτερον, καὶ ταῦτα ῥανίδος; Ἀλλ' ὅμως ἡ συνέχεια καὶ τὴν φύσιν νικᾷ. Εἰ δὲ φύσις ἡ δυσμετακίνητος κινεῖται, καὶ πάσχει ὅπερ παθεῖν οὐκ ὤφειλεν, ἡ προαίρεσις ἡ ῥᾳδίως κινουμένη, ποίᾳ μηχανῇ ὑπὸ τῆς συνηθείας οὐκ ἂν ἁλοίη καὶ περιτραπείη;

Eine weitere Stelle Isidors, ep. V, 236, ib. 1476B–C, ist hier noch in Betracht zu ziehen, wo nach Zitation des Sprichworts (Πέτραν κοιλαίνει ῥανὶς ὕδατος ἐνδελεχοῦσα), ganz ähnlich argumentiert wird: Καίτοι τί πέτρας σκληρότερον; Τί δὲ ὕδατος μαλακώτερον; ἀλλ' ὅμως τῇ συνεχείᾳ τῆς πληγῆς περιεγένετο τῆς φύσεως. Durch einen auch nur flüchtigen Blick kann sich jeder sogleich von der Ähnlichkeit der Stellen untereinander, aber auch von ihren Abweichungen überzeugen. Dabei möge es dem einzelnen überlassen bleiben zu beurteilen, welche der beiden Isidorstellen dem Chrysostomos näher kommt! Jedenfalls hat es unbestritten zu bleiben, daß beide irgendwie (ob direkt oder indirekt)[33] mit dem Chrysostomoszitat in Zusammenhang stehen.

---

[31] Vgl. id. (bzw. Pseudo-Chrys.? S. „Repertorium“, p. 4 n. 11!) De poenitentia s. I, 7, *PG* 60, 695 (*med.*): ῥανὶς γὰρ ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν, καθὼς γέγραπται; Greg. v. Naz., or. 18, 11, *PG* 35, 997CD: Ἔμελλε δὲ ἄρα κοιλαίνειν τὴν πέτραν ἡ τοῦ ὕδατος ῥανὶς ἀεὶ πλήττουσα ...

[32] Vgl. BAYER, a. O. (s. Anm. 19!), 72f. und 92 (speziell zu den betreffenden Belegen bei Isidor).

[33] Auf eine ähnliche Problematik zwischen Isidor, ep. III, 66, *PG* 78, 776B, und Chrysost., Contra eos qui subintroductas habent virgines I, 2, *PG* 47, 497 bzw. in der Ausg. von J. DUMORTIER, Paris 1955, 49sq., wohinter letztlich der Bericht Xenophons, Memor. I, 3, 8–9, steht, macht BAYER, 40, aufmerksam.

HERBERT HUNGER / WIEN

DAS LEBENSPENDENDE WASSER

*Romanos Melodos, Kontakion 9 (Oxf. = 19 SC): Jesus und die Samariterin**

Als ich zu Beginn der sechziger Jahre mit einer Reisegruppe die heiligen Stätten in Palästina besuchte, kamen wir auch zum Jakobsbrunnen, und ich erinnere mich noch deutlich, daß ich aus dem 4. Kapitel des Johannesevangeliums vorlas, wobei – im Frühsommer – die reifen Felder gut zu den Worten Christi paßten: „Hebt euere Augen auf und schaut die Felder: sie sind schon gelb zur Ernte!“ ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμὸν ἤδη κτλ.

Im folgenden möchte ich jenes Kontakion des Romanos Melodos, das der Szene „Jesus und die Samariterin“ gewidmet ist, in Text, Übersetzung und mit Erklärungen vorstellen.

Das dem Kontakion wie üblich vorangestellte Prooimion bietet eine kurze Zusammenfassung des Inhalts, die in unserem Fall zugleich schon die Interpretation von seiten des Autors vorwegnimmt. Nur die Tatsache, daß Jesus zum Brunnen kam und die Samariterin ihn bat, wird neutral erzählt. Die Bitte selbst ist in direkter Rede wiedergegeben, aber keineswegs so, wie es im Evangelium steht oder im Kontakion selbst ausgeführt wird. Vielmehr spricht die Samariterin vom „Wasser des Glaubens“, eine Erkenntnis, die ihr frühestens in Strophe 10 aufgeht, wenn sie sagt: „Denn jetzt ist die Zeit deines Wassers gekommen. Überströmen und fließen soll es für mich und für die, welche im Glauben (ἐν πίστει) die Freude und Erlösung suchen.“ Wenn die Samariterin im Prooimion in einem Atemzug von den „Fluten des Taufbeckens“ spricht, so ist dies erst recht eine Interpretation, die zwar schon auf patristische Vorgänger zurückgehen mochte[1], von Romanos aber in diesem Kontakion zuerst in Strophe 7 vorgebracht wird: „Wie schön

---

* Die Zeilen unseres Kontakions werden nach der Ausgabe von Grosdidier de Matons zitiert, dessen metrisches Schema übernommen wurde, die Zählung der übrigen Kontakia erfolgt nach der (vollständigen) Oxforder Ausgabe.

[1] Zur allegorischen Exegese des Romanos und seinen möglichen patristischen Quellen kurz GROSDIDIER DE MATONS in seiner Edition, Bd. 2, Paris 1965, 325.

sind die Worte der Samariterin! Sie skizzieren (ὑποσκιαγραφοῦσιν, eigentlich: sie zeichnen ein Schattenbild) den Brunnen als Taufbecken usw." In Strophe 14 kommt der Dichter nochmals auf den „Brunnen des Taufbeckens" zurück.

Das Prooimion enthält wie stets in den letzten Worten bereits den Refrain, der sich am Ende der einzelnen Strophen das ganze Kontakion hindurch fortsetzt: „Freude und Erlösung". Das ist im Grunde ein Hysteron proteron, da die Freude auf die Erlösung folgen sollte. Unwillkürlich denkt man an die bekannte sarkastische Bemerkung Nietzsches, dem die Christen in ihrer Griesgrämigkeit so wenig „erlöst" zu sein schienen[2]. Schon hier sei zum Refrain gesagt, daß Romanos ihn in bezug auf Sinnzusammenhang und Syntax nicht selten variiert. In unserem Kontakion gibt es diesbezüglich nicht allzu viel Abwechslung. Von den Verben, die zu den Akkusativobjekten ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν gehören, sind für den, der die Erlösung gewährt, παρέχειν (achtmal), für den, der sie empfängt, λαμβάνειν (sechsmal) am häufigsten. Außer ἀπολαμβάνειν einmal findet sich je zweimal διδόναι und εὑρίσκειν, je einmal διψᾶν, ἐκζητεῖν und schließlich (mit innerem Objekt) πηγάζειν. Die Variation ist also weitgehend auf die verschiedenen Verbalformen beschränkt.

Strophe 1 und Strophe 2 (bis Zeile 3) gehören zu dem pastoralen Rahmen des Kontakions. Romanos spricht die (eigene) Seele an (Z. 1 und 8, hier dreimal [Anaphora!]), er meint aber sein Publikum, das im Hinblick auf das Jüngste Gericht sein Talent nicht vergraben soll (τὸ τάλαντον τὸ δοθέν σοι, ψυχή μου steht am Beginn, unter Bezug auf Matth. 25, 14–30 und Luk. 19, 11–27). Auffällig stark wird der Gesichtspunkt des *do ut des* (δὸς καὶ λάβε α′ 8) betont. Die Ausdrücke aus dem Geschäftsleben stammen zum Teil aus dem Evangelium: πραγματεία (α′ 10) ~ Luk. 19, 13 πραγματεύσασθε; κομίζω (α′ 5) ~ Matth. 25, 27 ἐκομισάμην; σὺν τόκῳ (α′ 7) ~ Matth. 25, 27; Luk. 19, 23. Andere kommen hinzu: πορίζομαι (α′ 5), ψηφίζω (α′ 6), μεθοδεύω (α′ 6), τὸ δάνειον (α′ 7). χρῆμα (α′ 4) ist eine Konjektur von Grosdidier de Matons (gegenüber dem κρῖμα der Handschriften und Ausgaben), die im Hinblick auf die lautliche Übereinstimmung und die Paronomasie (χρῆμα παραχρῆμα) besticht. Der Schluß der Strophe 1 erscheint wie eine Paraphrase zu dem zweimaligen εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου bei Matth. 25, 21.23.

Zu Beginn von Strophe 2 leitet Romanos von dem „Besitz" der Seele (Paronomasie ἔχειν – ἔχεις – κατέχεις) geschickt zu der Christenpflicht, den

[2] Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von den Priestern: „Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!"

Bittenden zu geben, über; und schon fällt das Stichwort Samariterin! In einer mit Antithesen, Reim und Alliterationen dicht besetzten Partie[3] wird die Spendenfreudigkeit der Samariterin vor Augen geführt. In direkter Rede und mit dem δεῦτε, ὁρᾶτε („Herbei, seht!" = Joh. 4, 29) wird das Ziel ihrer Aktivität, nämlich das Apostolat, schon hier deutlich gemacht. Sie schenkt reichlich (ἀφθόνως β′ 6; ebenso κβ′ 10), und zwar allen, obwohl sie von niemand gebeten wurde (β′ 5f.); der missionarische Eifer drückt sich in dem ὡς μεμεθυσμένη („wie trunken") aus. Was sie schenkt, ist nicht materiell, sondern spirituell, letztlich die Gnade, die ihr verliehen wurde; darauf hat Romanos schon in dem Übergangssatz zu Beginn von Strophe 2, hier auf die Seele (der Zuhörer) bezogen, hingewiesen: σοὶ τὴν χάριν ἄλλου δόντος; χαρίσματος (β′ 6) weist darauf zurück. Die Einbindung des Refrains dient dem Dichter diesmal dazu, Christus, der bisher noch gar nicht genannt wurde, der Samariterin in verschlüsselter Form mit einer rhetorischen Frage in den Mund zu legen (β′ 10 μὴ οὗτος ἄρα πέλει . . .;).

Zu Beginn von Strophe 3 tritt wiederum der Prediger in den Vordergrund. Er erinnert seine Zuhörer daran, daß sie im Ablauf der Liturgie, und zwar mit der Verlesung des Evangeliums, das unsterbliche Wasser, das die Samariterin sozusagen gefunden hat, vor kurzem (γ′ 2 ἄρτι) selbst trinken durften. So will Romanos mit seinen Gläubigen gemeinsam die relevante Evangelienstelle (Joh. 4, 4–15) wieder aufnehmen und auslegen; das σοφῶς ὁρῶντες (γ′ 5) ist wohl als Exegese zu verstehen[4]. Das Leitmotiv steht an der Spitze der Strophe 3: ὑδάτων οὖν ἀθανάτων; daß Christus selbst dieses Wasser ist, darin besteht das zentrale Motiv des Kontakions (γ′ 5 Χριστὸν . . . ὁρῶντες τὸ ὕδωρ). Christus spendet nicht nur das Wasser, das zum ewigen Leben führt (vgl. ϑ′ 5–8), und läßt nicht nur für die Menschen den Lebensquell fließen (δ′ 1f.), er wird selbst metaphorisch mit diesem Wasser gleichgesetzt: „Die Quelle kam zu der Quelle" (πηγὴ πηγὴν κατέλαβεν) heißt es schon δ′ 7. Als „Quell der Unsterblichkeit" trat Christus wie ein Bedürftiger an den Brunnen der Samariterin (δ′ 8).

Es gehört zur Kunst des Romanos, ein Leitmotiv durch Aufbietung rhetorischer Mittel und durch die Auffächerung des für das Begriffsfeld zuständigen Wortschatzes eindrucksvoll zu präsentieren. Allein die Strophen 3 und 4 enthalten ὕδωρ bzw. ὕδατα viermal, πηγή viermal, θάλασσα einmal, ῥεῖθρον einmal, κρουνός einmal, διψᾶν zweimal, πίνειν dreimal, ποτίζειν

[3] Antithesen: μόνη ~ ἑτέροις; οὐδεὶς ~ πᾶσιν; διψᾶ ~ δαψιλεύεται (Schüttelbuchstaben!); μὴ πιοῦσα ~ ποτίζει; μὴ γευσαμένη ~ ὡς μεμεθυσμένη.

[4] σοφῶς ist ingeniöse Konjektur von Grosdidier de Matons anstelle des überlieferten τὸ φῶς.

einmal, πηγάζειν und ἀποπλύνειν je einmal. Strophe 8–11 bringen ὕδωρ neunmal, νάματα zweimal, πηγή einmal, ῥεῖθρον einmal, ῥοαί einmal, κρουνός einmal, φρέαρ zweimal, διψᾶν sechsmal, δίψα fünfmal, πίνειν zweimal, ποτίζειν zweimal, βρύειν zweimal, ἀρδεύειν einmal. Die zum Begriffsfeld gehörigen Wörter werden auch zusätzlich in übertragener Bedeutung verwendet, z. B. ἀντλεῖν für die Bekehrung der Samariterin (ιδ' 10; ιθ' 1), πηγάζειν für die Trinität als Ursprung von Freude und Erlösung (κβ' 10f.) und σαγηνεύειν für das Apostolat (ιδ' 8f.; vgl. Matth. 13, 47).

Von Strophe 3, 1 bis Strophe 5, 3 stellt Romanos seinem Publikum unter wiederholtem Hinweis auf die Bibel, d.h. hier das Johannesevangelium, nochmals die Eingangssituation der Perikope vor Augen. Dabei zählt er, scheinbar etwas pedantisch, die Phasen des Dialogs zwischen Jesus und der Samariterin – den seine Gläubigen ja vorher bei der Evangelien-Lesung gehört hatten! – nochmals auf (γ' 5–8). Zu Anfang von Strophe 4 steht sogar die rhetorische Frage: „Was lehrt uns also die Bibel?", ein typischer Überleitungssatz zu einem neuen Kapitel, wie ihn jeder Rhetorikschüler lernen mußte. Das Zitat Joh. 4, 6 folgt darauf fast wörtlich. Immerhin sei erwähnt, daß Romanos das Aoristpartizipium κοπιάσας an die Stelle des papierenen Perfektpartizips κεκοπιακώς setzt; der Autor neigt überhaupt zur Umgangssprache, wie wir noch sehen werden. Statt ἐκ τῆς ὁδοιπορίας heißt es bei Romanos ἀπὸ τῆς ὁδοποιρίας. Anstelle von ἐκαθέζετο ... ἐπὶ τῇ πηγῇ steht im Kontakion ἐπεκάθητο πηγῇ; die Bevorzugung des Kompositums ist für die späte Gräzität charakteristisch[5]. – Johannes setzt fort mit der Bemerkung, daß es etwa die 6. Stunde war; Romanos verdeutlicht durch den Hinweis auf die Mittagshitze (καύσωνος ἦν ὥρα ... μεσούσης τῆς ἡμέρας) und benützt dies gleich zu einer Antithese, wenn er betont, daß der Messias (nach Samaria) kam, um die Menschen „in der Nacht", d.h. in ihrem Heidentum, zu erleuchten[6].

Wie so oft bei Romanos dient eine Aneinanderreihung von Antithesen in Verbindung mit Alliterationen dazu, dem Hörer das Außergewöhnliche der Situation bewußt zu machen. Christus, der selbst die Quelle ist, kommt an die Quelle, um „abzuwaschen" – *scil.* die Sünden der Samariterin und ihrer Landsleute –, nicht um zu trinken, was man eigentlich erwarten sollte (der Vers enthält in Alliteration vierfaches Pi!). Christus, der selbst der Quell der

[5] Überliefert ist allerdings ἐκεκάθητο ἐπὶ πηγῇ im Patmiacus; MAAS und GROSDIDIER DE MATONS haben dafür ἐπεκάθητο πηγῇ, was zum Metrum paßt.

[6] Vgl. Joh. 1, 9 φωτίζει πάντα ἄνθρωπον. – 1 Kor. 4, 5 ὁ Κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν. – Zu καταυγάσαι vgl. 2 Kor. 4, 4 ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ.

Unsterblichkeit ist, tritt wie ein Bedürftiger an das ῥεῖθρον der Samariterin (δ' 8); sie, die eben noch das Attribut „gläubig" (γ' 1 πιστή) erhalten hat, erscheint jetzt als armselig (ἀθλία), weil es so zum Zusammenhang paßt. ʽΡεῖθρον, das an fließendes Wasser denken läßt, ist weniger passend für den Brunnen, aus dem geschöpft werden muß. Eine weitere Antithese beschließt Strophe 4. Romanos erinnert an die bekannte Szene, als Christus des Nachts über das Meer wandert. Während aber die Evangelien (Matth. 14, 25; Mark. 6, 48; Joh. 6, 19) übereinstimmend das Wort περιπατεῖν verwenden, wählt Romanos βαδίζων und ergänzt es durch das dem Byzantiner geläufige πεζεύσας, offenbar nur, um das ἀκαμάτως anzubringen, das in den genannten Evangelienstellen fehlt (es gibt auch keine Anspielung darauf), zu dem von der Mittagshitze ermüdeten Heiland (κάμνει) jedoch eine willkommene Antithese bietet.

Mit der Ankündigung des Eintreffens der Samariterin (ε' 1f.) verläßt Romanos den Evangelientext mit einem Satz, der auffällig mit ἦλθεν ἐξελθοῦσα τὴν Συχάρ, πόλιν ἰδίαν schließt. Das ἐξελθοῦσα dient dem Rhetor Romanos zur Einstimmung auf die folgende rhetorisch gesättigte Partie, die ein dreimaliges ἐξῆλθε in Anaphora aufweist. Voran geht die rhetorische Frage „Wer preist nicht ihren Hin- und Rückweg glücklich?" Es folgen mehrere Kommata, drei durch Anaphora verbundene Antithesen (ἐξῆλθε ~ εἰσῆλθε, ἐξῆλθε ~ ἐξήντλησε, ἐξῆλθεν ~ εἰσῆλθε), eine Metapher auf den gierigen Lebensgenuß[7], die inhaltlich wichtige Paronomasie ὑδροφόρος ~ θεοφόρος – die Samariterin, die den Krug getragen hatte, kehrte als „Gottesträgerin" zurück – und schließlich eine die Strophe abschließende rhetorische Frage. Der Kernsatz der Strophe 5 gehört zur Exegese und fehlt natürlich bei Johannes: Die Samariterin ist als Typos der Kirche zu verstehen. Das besagt eine durch Reim verstärkte Doppel-Antithese: ἐξῆλθε γὰρ ἐν ῥύπῳ, εἰσῆλθε δὲ ἐν τύπῳ τῆς ἐκκλησίας ἄμωμος. Damit ist sie mit einem Schlag aufgewertet; sie verdient nicht nur eine Seligpreisung (μακαρίζει), sondern auch Verehrung (σέβει), da sie, obwohl Heidin, zum Vorbild der Kirche geworden ist und als solche „Freude und Erlösung" erlangt. Zur Typologie bei Romanos ist später noch einiges zu sagen.

Mit Strophe 6 kehrt der Prediger zum Evangelientext zurück; die Samariterin erhält das Attribut ὁσία (ehrwürdig), und zugleich wird ihr „Weisheit" (σοφία) bescheinigt[8]. Die beiden Kommata sind auf diese Art zwar nicht durch einen Reim, aber immerhin durch eine Apechese verbunden.

[7] Wohl Anspielung auf die fünf Männer der Samariterin. Das Aussaugen in der Art eines Schwammes gehört wieder zum Begriffsfeld des Wassers.

[8] Zu ὁσία vgl. ιβ' 2 und ιε' 1.

Nach einem dreifachen Homoioteleuton (κεκμηκότα ~ διψῶντα ~ βοῶντα) folgt das Zitat Joh. 4, 7: δός μοι πιεῖν und bald darauf πῶς σύ, Ἰουδαῖος ὢν ᾐτήσω με; (Joh. 4, 9); hier ist nur der Aorist an die Stelle des Präsens im Evangelientext getreten. Dazwischen bemerkt Romanos, daß die Samariterin dem Juden gegenüber nicht unfreundlich, barsch wurde. Das folgende εἰλημμένως ist schwierig, obwohl die Ableitung von λαμβάνειν außer Frage steht. Eine Bedeutung ähnlich „tadelnd" anzunehmen, wie Grosdidier de Matons meint, würde wohl ein aktives Partizip voraussetzen. Ich könnte mir ein „befangen", im Sinn von „benommen", „irritiert" vorstellen. Die Samariterin ist sich ja der ungewöhnlichen Situation bewußt, daß sie von einem Juden um das Wasser gebeten wird. Romanos benützt gerade diese Situation zu einer der ihm so lieben psychologischen Erwägungen. Um zu zeigen, daß die Samariterin nicht einfach ablehnte, sondern sich Gedanken machte, stellt er einen Vergleich mit der Theotokos in der Verkündigungsszene an. Maria hatte bei der unerwarteten Botschaft zuerst auch ihre Zweifel geäußert, und zwar, wie Romanos richtig beobachtet, ebenfalls in Form einer Frage, die eine Aufklärung erwartete. Er zitiert das πῶς ἔσται τοῦτο; (Luk. 1, 34) der Gottesmutter, das er selbst, Romanos, in einem Kontakion auf den χαιρετισμός desgleichen heranzieht (36 ς' 1 πῶς ἔσται τοῦτο, ὃ λαλεῖς;).

Mit dem Beginn von Strophe 7 kommen wir zu einer Stelle, die der Erklärung Schwierigkeiten bereitet: „Sieh da, die Samariterin aus Sichar erschien als Malerin zweier Bilder, der Kirche, Samarias." Überliefert ist ἐκκλησίας Σαμαρείας. Daß die Samariterin als Typos der Kirche verstanden wird, haben wir schon in Strophe 5 gehört; es wird auch später noch im Detail ausgeführt. Was aber soll Σαμαρείας heißen? Daß die Frau ein Bild von Samaria „malt", gibt wohl ebensowenig Sinn wie ein Bild der „Kirche von Samaria", wobei ja das δύο zu Beginn unbrauchbar wäre. Paul Maas hat nun mit einer *coniectura palmaris* καὶ Μαρίας vorgeschlagen. Das ist nicht nur paläographisch vollkommen vertretbar, sondern ordnet sich auch dem Zusammenhang ein. Freilich gibt Grosdidier de Matons zu bedenken, daß die Samariterin mit ihren fünf Männern und ihrem früheren zweifelhaften Lebenswandel nicht ein Typos Marias gewesen sein könne. Wie eine solche Überlegung im Hinblick auf die Kirche, deren Typos dieselbe Samariterin ist, elegant ausgeschaltet werden kann, zeigen die Erklärungen des Romanos in Strophe 12. Was Maria betrifft, ist hingegen – abgesehen von der beliebten Zusammenstellung Kirche ~ Maria[9] – auf den Text selbst hinzu-

[9] Kyrillos von Alexandreia, Hom. divin. 4, De Maria deipara in Nestorium, *ACO* I 1.2, S. 104, 28f.: ὑμνοῦντας τὴν ἀειπαρθένον Μαρίαν δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν. κτλ. – Joh. von Damaskos, Hom. 10, 3 (*PG* 96, 757 A): αἰρέτω Μαριὰμ ἡ ἐκκλησία ταῖς χερσὶ τὸ τύμπανον καὶ

weisen. In unserem Satz wird ja nicht behauptet, daß die Samariterin ein Typos Marias sei; das wäre ja schon aus chronologischen Gründen unmöglich. Vielmehr wird die Samariterin mit einer Malerin (ζωγράφος) verglichen, die sowohl ein Bild der Kirche, als auch der Theotokos geboten habe. Eine große Zahl von Kontakia des Romanos enthält Hinweise auf die Typologie, manchmal nur oberflächlich, oft auch eindringlich. In vielen Fällen genügt die Gegenüberstellung von alt und neu, von einst und jetzt; mehrfach wird – wie auch in unserem Kontakion – das Wort Typos klar ausgesprochen. Der Gegensatz zwischen dem ungefähren, schemenhaften Charakter des Typos und der klaren Wahrheit des gegenwärtigen Zustandes (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια, ἀληθιναὶ πράξεις) läßt den Typos manchmal auch als „Bild" (εἰκών, auch als σκιά) erscheinen[10]. In den angeführten Beispielen aus Romanos tritt εἰκών in der Regel subsidiär für τύπος ein. Man wird den Autor nicht so kritisch beim Wort nehmen dürfen. Schließlich ist schon der Vergleich der Samariterin mit einem Typos der Kirche recht gezwungen, wie wir noch sehen werden. Es ist eben auch nur ein ungefähres Bild, das die Samariterin mit ihrem Leben und ihren Reden (in dieser Szene) zu geben vermag. Ähnlich unscharf ist nun auch der Vergleich zwischen der Samariterin und Maria, den Romanos anstellt. Er beruht im Grunde nur auf zwei Zitaten, die freilich auch eine übereinstimmende Verhaltensweise der beiden Frauen in unübersichtlichen Situationen beweisen. Das eine Zitat ging im zweiten Teil von Strophe 6 unserer *crux* in Strophe 7 unmittelbar voran. Die Gedanken des Dichters waren also noch bei der Theotokos und ihrer Frage an den Erzengel Gabriel. Gerade das erste Wort der Strophe 7 ἰδού (μοι) scheint mir auf das Vorangegangene zurückzuweisen. Das Parallelzitat in Strophe 6 ist fast ein Beweis dafür, daß eines der beiden „Bilder" sich auf Maria bezieht. In Strophe 15 stellt Romanos erneut die Samariterin in schwerwiegenden Überlegungen dar, angesichts der Zweifel, ob sie in Christus Gott oder Mensch vor sich habe. Und siehe da, wiederum ist die Formulierung ihrer Zweifel eine genaue Parallele zu jener der Theotokos im Dialog mit Gabriel (ιε' 5f.): Θεὸς ὑπάρχει ἄρα ἢ ἄνθρωπος ὃν βλέπω, οὐράνιος ἢ γήϊνος; Romanos selbst bringt das Parallelzitat in seinem schon genannten Kontakion auf den χαιρετισμός (36 ς' 1f. ἄγγελον ἢ ἄνθρωπον εἴπω; οὐράνιον ἢ γήϊνον;). Eine weitere

ἐξαρχέτω ᾠδὴν τὴν ἑόρτιον. – Maria und Kirche als Typus und Antitypus: H. Rahner, Maria und die Kirche. Innsbruck–Wien–München [2]1962, 16.18f.22f. *passim* mit vielen Zitaten aus der Patristik, beginnend mit Eirenaios von Lyon und Hippolytos von Rom.

[10] Romanos 6 δ' 5f. πατράσιν αἱ σκιαί, πατριάρχαις εἰκόνες, τοῖς δὲ τέκνοις αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. – 22 γ' 6 τὴν τούτου εἰκόνα ποτὲ Ἐλισσαῖος προεζωγράφησεν. – 22 ιγ' 9f. ἃ νῦν γὰρ ἔπραξε, πάλαι ἔδειξεν ἐν εἰκόνι ὁ σταυρός. – 42 ιθ' 3f. ὁ Ἠσαῦ μὲν τύπος τῶν Ἰουδαίων ὑπάρχει, Χριστιανῶν δὲ Ἰακὼβ εἰκόνα προέφερεν. – 43 ζ' 6 ὢ τῆς προδοσίας ἀρχαία εἰκών.

Parallele zwischen Samariterin und Theotokos in der Dialogführung wird uns in Strophe 8 begegnen. Zusammenfassend halte ich es durchaus für annehmbar, daß Romanos in Maria zwar nicht einen Typos (εἰκών), wohl aber ein „Pendant" zu der Samariterin gesehen hat. Übrigens klingt der auf die besprochene Stelle folgende Satz „Übergehen wir sie (= die Samariterin) also nicht; sie hat doch Anmut" irgendwie unbeholfen.

Romanos kehrt zur Frage der Samariterin πῶς ᾐτήσω zurück (ζ' 4) und erweitert sie zu einer Betrachtung über die Folgen einer Gesetzesübertretung des Juden, der damit zum Glaubensgenossen der Samariterin werde. Romanos ist von den Worten der Samariterin begeistert (ὅτι καλοὶ οἱ λόγοι τῆς Σαμαρείτιδος), weil sie ihm die Brücke vom „Glaubensgenossen" (ὁμόφρονα ἄνδρα) zu dem Brunnen als Taufbecken bilden, aus dem Jesus die Samariterin als „Dienerin" (*scil.* Täufling) annehmen soll. Freilich waren es nicht die Worte der Samariterin, sondern des Romanos eigene, die man auch bei Johannes vergeblich suchen wird. Es zeigt sich, wie geschickt der Dichter die Darstellung im Sinne seiner Exegese und Pastoral zu gestalten weiß.

Christi Antwort auf die Reden der Samariterin (η' 1ff.) stimmt mit dem Wortlaut bei Johannes bis auf unwesentliche Abweichungen überein. Allerdings geht bei Romanos ein νῦν ἄκουσόν μου, ὦ γύναι voran, das im Evangelium fehlt. Auch der folgende Text hält sich im wesentlichen an Johannes (4, 11f.); charakteristisch erscheint mir, daß Romanos den Zweifel der Samariterin (ἀμφιβάλλουσα) hervorhebt. Die geringen Abweichungen vom Evangelientext können, zumindest zum Teil, durch metrischen Zwang verursacht sein. Bewußt dürfte hingegen der insistierende Ton der Samariterin sein, der bei Johannes kein Vorbild hat. Sie beendet ihren Textteil mit einer wiederholten Frage: „Wie kannst du jetzt sagen usw.?" Dieses Insistieren treffen wir auch in liturgischen Texten zum 25. März im Dialog der Theotokos mit Gabriel[11]. Und wiederum finden wir bei Romanos entsprechende Parallelen[12]. Maria und die Samariterin erweisen sich einmal mehr als „Pendants", zumindest im Kontext des Romanos.

Die Replik Christi (Joh. 4, 13f.) zeigt verschiedene Erweiterungen und Abweichungen. Ich erwähne zunächst die von Romanos stammende, leicht umgangssprachlich gehaltene Eingangspartie (ϑ' 1ff.), die man beinahe als unfreundlich bis barsch bezeichnen könnte; aber hier, wie auch sonst, muß der Ton die Musik machen. Wichtig und vorausdeutend ist der Hinweis, daß Jesus in der Seele der Samariterin wohnen will (ἵν' εἰσέλθω καὶ οἰκήσω ἐν

[11] So im Kanon des Johannes von Damaskos: πῶς ἔσται, ὃ εἴρηκας; λέγε σαφέστατα πῶς συλλήψομαι κτλ.; σὺ δὲ ... σαφήνισον; νοεῖν σου οὐ δύναμαι τῶν λόγων τὴν ἀκρίβειαν.

[12] 36 ς' 1ff., ϑ' 2ff. – S. auch *JÖB* 34 (1984) 26.

αὐταῖς). Das kurze Schlußkomma οὕτω γὰρ ϑέλω unterstreicht den Eindruck, daß Gott die Seele, die er sucht, auch in Besitz nehmen wird[13]. Die entscheidende Charakteristik des lebenspendenden Wassers am Schluß der Passage lautet bei Johannes: πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον, bei Romanos: κρουνὸς ἀϑανασίας ἁλλόμενος καὶ βρύων ζωὴν τὴν αἰωνίαν. – Eine eher künstliche Unterbrechung des Dialogs bringt der Schlußsatz von Strophe 9 über die Fruchtlosigkeit des lebenspendenden Wassers für die Juden in der Wüste (vgl. 1 Kor. 10, 4f.). Romanos liebt es, gelegentlich Seitenhiebe auf die Juden anzubringen[14].

Mit der vorangehenden Erklärung Christi ist der Bann gebrochen, die bisher zweifelnde Samariterin bittet flehentlich um das Wasser, von dem der Heiland gesprochen hatte (ι' 1ff.). Diese Umkehr hat Romanos rhetorisch glänzend wiedergegeben. Mit einem programmatischen „Die Ordnung kehrte sich um" (μετηλλάγη ἡ τάξις) eröffnet er eine wirkungsvolle Antithese: ἡ ποτίζουσα γὰρ πρώην νῦν ἐδίψα, καὶ ὁ διψήσας ἐξ ἀρχῆς ἄρτι ποτίζει (man beachte dabei auch die *variatio* der *adverbia temporis*). Es folgt in etwa Joh. 4, 15 und dann ein fanfarenhafter Ruf der jungen, ihrer Zukunft gewissen Religion: „Brachliegen soll das Alte und aufblühen das Neue!" Nicht zufällig steht dieser Satz ungefähr in der Mitte des Kontakions; er scheint für Romanos entscheidend gewesen zu sein[15]. Wenn man freilich bedenkt, daß schon ab dem Zeitalter Justinians die Byzantiner in Staat und Kirche einem zunehmenden Konservativismus und einer generellen Ablehnung von Neuerungen huldigten, erscheint das hier verkündigte Programm eher als ein beinahe nostalgischer Rückgriff auf die Zeiten des frühen Christentums. – In einer abschließenden Passage kehrt die Samariterin zu dem lebenspendenden Wasser zurück, das ihr und den „Gläubigen" (τοῖς ἐν πίστει) das Heil bringen soll.

Die kurze Aufforderung Jesu (Joh. 4, 16) ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλϑὲ ἐνϑάδε ist bei Romanos wesentlich ausführlicher geworden. Zwischen die zweimalige Aufforderung, zu gehen und den Mann zu rufen, ist ein gekünstelter Satz mit dreifacher Anaphora und vielfacher *figura etymologica* des Substantivs δίψα und des Verbums διψᾶν eingeschaltet (ια' 2–7). Die folgende Wechselrede stimmt im wesentlichen mit dem Evangelientext (Joh. 4, 17f.) überein. Da, wo es um den sechsten Mann der Samariterin geht, ist die

[13] Zu ϑέλω vgl. allein in unserem Kontakion ιϑ' 4 ᾤκισά σε ϑέλων; κ' 10 ὁ πάντας σῶσαι ϑέλων.

[14] Vgl. *JÖB* 34 (1984) 38 und Anm. 106.

[15] Vgl. Romanos 2 ς' 3f.: τὰ ἀρχαῖα γὰρ παρῆλϑε, καὶ νέα πάντα δείκνυσιν ὁ τῆς Μαριὰμ γόνος Χριστός.

Überlieferung unzureichend, und die Vorschläge der Herausgeber gehen auseinander. Offenbar meint Johannes mit καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ, daß der derzeitige Lebensgefährte der Samariterin in keinem legalisierten Verhältnis mit ihr lebt. Romanos will aber in eine andere Richtung lenken; der sechste Mann ist für ihn Christus, der die Samariterin durch die Taufe in die Kirche aufnehmen soll, wie umgekehrt die Kirche nach den fünf Kulten der Gottlosigkeit zu ihrem Bräutigam Christus und damit zum Christentum gefunden hat (s. Strophe 12). In der von Grosdidier de Matons vorgeschlagenen Lesung τὸν ἕκτον δὲ οὐκ ἔχεις soll οὐκ im Sinne von οὔπω verstanden werden.

Romanos seinerseits ergeht sich, beginnend mit einer emphatischen Anaphora (ιβ' 1 ὢ τῶν σοφῶν αἰνιγμάτων, ὢ τῶν σοφῶν χαρακτήρων), in einem Lob auf die „malerische" Wiedergabe der Lage der Kirche (τὰ τῆς ἐκκλησίας); wieder stoßen wir auf das ζωγραφεῖν, das sich diesmal auf den Glauben der ehrwürdigen (ὁσία) Samariterin stützt. Die Parallele zwischen Kirche und Samariterin, die Romanos als gegeben ansieht, wobei die Samariterin als Typos der Kirche gilt (s. oben), erscheint bei näherem Zusehen doch als künstlich und nur mit verkehrtem Vorzeichen akzeptabel. Die Samariterin hat nach ihren vielen Männern den einen (sechsten) als Mann geleugnet (ἠρνήσατο), während die Kirche eine Vielzahl von Göttern als Männer ablehnte (ἠρνήσατο) und sie verließ, um den Einen als ihren Herrn auf Grund der Taufe zu ehelichen. Zuletzt redet Romanos Christus als den Sechsten auf Grund der Taufe (τὸν ἕκτον ἐξ ὑδάτων) an.

In diesem Augenblick greift der Prediger Romanos ein, um seine Gläubigen vor dem Götzendienst (εἰδωλολατρεία) zu warnen (ιγ' 1 μισήσωμεν κτλ.). Der folgende Satz scheint in der Überlieferung verderbt; es ist nicht klar, was die von den Heiden gekommene Braut, also offenbar die Heidenkirche, deren Typos die Samariterin ist, als „süße Wurzel" ablehnt. Grosdidier de Matons hat in dem überlieferten ἀμείνην lateinisches *amoena* vermutet, was aber nicht viel weiter hilft (vgl. den kritischen Apparat zur Stelle). Der Prediger fährt übrigens fort mit der Aufzählung jener Laster, welche dem Polytheismus vorgeworfen werden, – es sind fünf, notwendigerweise auf Grund der vorangegangenen „Parallele" zur Samariterin[16]. Die einleitende Wendung „Aber vielleicht fragt jemand" (ιγ' 4) könnte so in jeder Predigt vorgekommen sein. Den Schluß der Strophe bildet ein Psalmzitat (105, 37f.).

[16] Origenes allegorisierte die fünf Männer der Samariterin als die fünf Sinne des Menschen: *PG* 14, 412C.

Die Heidenkirche eilte zur Taufe (ιδ' 1ff.); mit Absicht verwendet Romanos die Formulierung τὸ τῆς κολυμβήθρας φρέαρ, weil sie zu der Situation am Jakobsbrunnen und zum Apostolat der Samariterin paßt. Mit der Erwähnung des Brunnens ist auch die Verbindung zur Samariterin und zu ihrer Bemerkung über die früheren Männer wieder hergestellt. Von der etwas spitzfindigen Unterscheidung zwischen dem οὐκ ἔχω der Samariterin und einem von Romanos als möglich angenommenen οὐκ ἔσχον findet sich der Übergang zu dem für die Samariterin sicheren Besitz (κατέχω) des Herrn, seit sie sich von ihm „fischen" ließ (ἀντλησαμένη). Jesus hat die Samariterin mit seinem Netz aus dem Schlamm ihrer Laster gezogen. Dieses Bild verwendet Romanos auch als Refrain in dem Kontakion auf die πόρνη, wo es heißt: τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.

Während im Johannesevangelium nach der decouvrierenden Feststellung Christi über die Männer der Samariterin nur mehr deren kurzes Bekenntnis folgt, in dem sie Christus als Propheten bezeichnet (Joh. 4, 19), läßt Romanos, etwas unerwartet, die Samariterin drei Strophen lang über die Person Christi sinnieren[17]. Es folgt zunächst die Frage, ob Gott oder Mensch, ob vom Himmel oder von der Erde, eine Frage, die Romanos ganz analog von Maria an den Erzengel richten läßt (s. oben). Die Überlegungen der Samariterin werden in ihrer Ambivalenz durch Antithesen wiedergegeben (ιε' 8 διψῶν τε καὶ ποτίζων, μανθάνων καὶ προλέγων κτλ.). Der Monolog der Samariterin besteht auch in den folgenden Strophen 16 und 17 vorwiegend aus solchen Antithesen; sie sollen offenbar das ständige Schwanken in den Vermutungen der Sprecherin wiedergeben. Zum Teil wiederholen sich die Gegensatzpaare (οὐράνιος ~ ἐπίγειος, θεὸς ~ βροτός/ἄνθρωπος, διψῶ ~ ποτίζω). Plötzlich nimmt sich die Samariterin gleichsam ein Herz und erklärt mit dreifacher Anaphora von αὐτοῦ plus Metapher, was sie sich nun vornimmt: Sie will „aus seinem (*scil.* Christi) Geist schöpfen, aus seinem Wissen trinken und mit seinen Worten allen Sündenschmutz abwaschen". Wie man sieht, bewegen sich ihre Gedanken und ihre Formulierungen durchaus in dem Bereich des Leitmotivs, das dieses Kontakion beherrscht: das lebenspendende Wasser. Zu Beginn von Strophe 17 steigert sich die Intensität ihrer Formulierungen noch durch parallele Kommata plus Reim: Ὑιὲ βροτοῦ ὡς ὁρῶ σε, υἱέ Θεοῦ ὡς νοῶ σε κτλ. Die drängenden Bitten δίδαξόν με und μὴ ἀποκρύψῃς μοι wiederholen sich wörtlich in der Parallelstelle zum χαιρετισμός im Munde Marias (36 ς' 2 und 6). Wiederum sehen wir, wie kurz für Romanos der Weg von der Samariterin zu Maria war. Paronomasien und Alliterationen begleiten die Worte der Samariterin bis zum Schluß der Strophe 17.

[17] Zum ἐνθύμημα in der Rhetorik vgl. Hermogenes, Περὶ εὑρέσεως 3, 8.

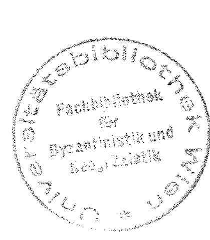
Nach der Passage über die Gottesverehrung auf dem Berg Garizim bzw. in Jerusalem (Joh. 4, 20–24) bezeugt die Samariterin bei Johannes ihr Wissen über die Ankunft des Messias/Christus, worauf dieser selbst eindrucksvoll nur die wenigen Worte sagt: „Ich bin es, der mit dir spricht" (4, 25f.). Romanos hingegen hat die Worte der Samariterin Christus in den Mund gelegt und durch die rhetorische Erweiterung (zweifache plus dreifache Anaphora) – jedenfalls für unseren Geschmack – die Stelle verwässert und ihrer Wirkung beraubt (ιη' 3–6). Freilich verschafft sich der Prediger durch seine Stilisierung den wohlbegründeten Übergang von der Aussage Christi über sein Liebeswerk (ἐγὼ ποθῶν ἐλήλυθα σὲ ἑλκύσαι καὶ σῶσαι) zum expliziten Auftrag des Apostolats an die Samariterin (νῦν κήρυξον τοῖς πᾶσι κτλ.). – Hier ist eine Bemerkung zur Grammatik des Satzes einzuschalten. Die Diskrepanz zwischen dem Dativ τοῖς πᾶσι κτλ., der zu dem Imperativ κήρυξον gehört, und den unmittelbar folgenden Akkusativen τοὺς συγγενεῖς σου καὶ συμπολίτας hat P. Maas veranlaßt, diese Akkusative in Dative zu verwandeln; so steht es auch in der Oxforder Ausgabe. Dem gegenüber kann man, wenn man will, – und ich habe das im griechischen Text durch den Druck angedeutet – den Imperativ κήρυξον bis πόλει als Parenthese auffassen und die folgenden Akkusative zu dem vorangehenden σῶσαι ziehen. Aber es bedarf dessen eigentlich nicht. Ein Anakoluth ist kein „Fehler", am wenigsten für einen Autor, der zur Umgangssprache neigt und z. B. gelegentlich eine maskuline Partizipialform für eine feminine einsetzt. – Bevor Christus mit ganz persönlich an die Samariterin gerichteten Worten schließt, wendet er sich mit einem leicht überraschenden δεῦτε πάντες ἅμα οἱ διψῶντες an das Kollektiv der Samariter. Wir werden dem Dichter nicht nachrechnen, daß dieses Kollektiv noch gar nicht in Erscheinung getreten ist, da die Samariterin ja noch am Brunnen weilt; wir werden auch verstehen, daß Romanos einmal mehr den Refrain unterbringen mußte und ihn hier leicht an das διψῶντες anhängen konnte. Aber man hat doch den Eindruck, daß diese Aufforderung aus Joh. 7, 37 stammt, wo Christus in aller Öffentlichkeit ruft: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Romanos hat mit Sicherheit den Bibeltext – nicht nur hier – aus dem Gedächtnis zitiert!

Die Schlußpartie, die sich wieder ganz an die Samariterin richtet, ist nicht nur einer der vielen Belege für die rhetorische Gewandtheit des Romanos, sie beweist auch, wie er es versteht, ein Leitmotiv über ein ganzes Kontakion „durchzuziehen". Die wenigen Zeilen (ιθ' 1–4), die durchwegs in kurzen Kommata gebaut sind und Alliteration, Anaphora und Polysyndeton verbinden, sind erfüllt von teils metaphorischen Anspielungen auf das Element Wasser: Die (sittliche) Rettung der Samariterin wird mit dem „Schöpfen" aus einer Grube verglichen, Christus hat ihr Herz „ohne Schöpfgerät" und ohne Wasser gereinigt, er hat ihre Seele ohne Fluten „abgewaschen"; er hat in ihr willentlich Wohnung genommen – m. E. ein gezielter Hinweis auf die Schlußstrophe – und hat sich ihr zu erkennen gegeben, ohne am Brunnen zu trinken.

Nun schiebt Romanos Joh. 4, 27 (die Rückkehr der Jünger) ein; korrekt bemerkt er, daß ihre Abwesenheit im Evangelientext mitgeteilt wurde (Joh. 4, 8; ὡς γέγραπται). Während Johannes berichtet, daß die Jünger sich wunderten, weil Christus mit einer Frau sprach (offenbar weil diese eine Samariterin war), benützt Romanos die Gelegenheit, um den Satz des Evangelisten in eine direkte Rede der Jünger zu übertragen, im Gegensatz zu Johannes, bei dem die Jünger ausdrücklich schweigen. Romanos geht es jedoch, wie so oft, um die Belebung der Darstellung. Der emphatische Genetiv des so beliebten Terminus φιλανθρωπία ist hier vorzüglich theologisch zu verstehen, wie auch das folgende συγκατέβη zusammen mit dem Substantiv συγκατάβασις zur Sprache der Theologie und Patristik gehört.

Der Weg der Samariterin vom Brunnen in die Stadt (Joh. 4, 28) wird von Romanos breiter wiedergegeben, als er es in der Vorlage fand. Das die Strophe 20 einleitende νευροῦται, ein eher seltenes Wort, findet sich in den echten Kontakia des Romanos neunmal (in verschiedenen Verbalformen) am Beginn einer Strophe (Nr. 8.9.10.24.28.32.41.55.58). In den von den Herausgebern der Oxforder Ausgabe als unecht betrachteten Kontakia erscheint das Wort νευροῦν nur einmal (Nr. 67 η' 1); es dürfte hiemit ein zusätzliches Echtheitskriterium sein. Daß es bei Romanos verhältnismäßig oft vorkommt, ist nur durch die Akrostichis bedingt, und zwar durch das Ny in ταπεινοῦ bzw. in ʽΡωμανοῦ, in unserem Kontakion ausnahmsweise durch das Ny in αἶνος. – Daß Romanos anstelle von ὑδρία im Evangelientext das epische κάλπις für den Wasserkrug einsetzt, erweist ihn als einen gebildeten Byzantiner (κ' 2). In einem kühnen Bild – er blendet damit auf das Wortspiel ὑδροφόρος ~ θεοφόρος (ε' 8) zurück – läßt der Dichter die Samariterin Gott (τὸν ἐτάζοντα νεφροὺς καὶ τὰς καρδίας = Ps. 7, 10) anstelle des Kruges „auf den Schultern des Herzens" tragen! Eine echt byzantinische Metapher, die man etwa mit dem bekannten platonischen ὄμμα ψυχῆς vergleichen könnte, das die Byzantiner so liebten. Zugleich hat der Rhetor aber auch das Psalmzitat deshalb verwendet, weil er durch τὰς καρδίας das prätentiöse ἐπὶ ὤμων τῆς καρδίας stützen konnte[18]. Zu diesem gehobenen Stil paßt es auch, daß Romanos statt des einfachen λέγει (Joh. 4, 28) – gesagt von der Botschaft der Samariterin an ihre Mitbürger – das anspruchsvolle ἐσάλπισε wählte. Nicht mit dem geläufigen δεῦτε, das hier im Evangelientext steht,

[18] Vgl. z. B. Ephes. 1, 18 πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν.



redet die Samariterin bei Romanos ihre Landsleute an, sondern mit dem Psalmzitat (148, 12): πρεσβύται μετὰ παίδων, νεανίσκοι καὶ παρθένοι. Die dreifache Alliteration des Pi setzt sich im folgenden fort (τὸ ὕδωρ ἐπεπόλευσε καὶ προχεῖται τοῖς πᾶσιν) und reicht noch bis zu den Schlußworten (πάντα, προφητεύων, πάντας, παρέχων). – Das ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα (Joh. 4, 29) lautet bei Romanos πάντα τοι λέγων καὶ προφητεύων. Johannes Chrysostomos betont dazu in seiner 34. Homilie auf das Johannesevangelium, daß die Samariterin in ihrem göttlichen Feuereifer für die Evangelisation (τῷ πυρὶ τῷ θείῳ) keine weltliche Rücksicht auf ihre eigene Person und deren Ansehen genommen habe[19]. Sie vergißt aber auch nicht den Hauptaspekt ihrer Mission, das Seelenheil: Christus will alle retten (ὁ πάντας σῶσαι θέλων), wie er es der Samariterin kurz zuvor bei dem Auftrag zum Apostolat zugerufen hatte (ιη' 7f. ἐγὼ ποθῶν ἐλήλυθα ... σῶσαι und τοῖς θέλουσι σωθῆναι).

Im Gegensatz zu ιθ' 8ff. erklärt Romanos zu Beginn von Strophe 21 in Übereinstimmung mit Joh. 4, 27, daß die Jünger – sie heißen hier stolz κήρυκες τοῦ Σωτῆρος (dies vielleicht in Anknüpfung an das soeben ausgesprochene ὁ πάντας σῶσαι θέλων) – kein Wort sagten, als sie ihren Meister im Gespräch mit der Frau antrafen. Das hier wie auch sonst in diesem Kontakion gebrauchte γύναιον[20], das eher verächtlich klingt, steht in Gegensatz zu dem nach dem Heilsplan aus der Jungfrau Geborenen. – Die Jünger, die unterwegs gewesen waren, um Lebensmittel zu holen (Joh. 4, 8), forderten Christus nun auf, zu essen (Joh. 4, 31). Bei Romanos ist das übergangen zugunsten eines Oxymoron plus Metapher: Die zurückgekehrten Jünger fanden eine Speise, die keines Anbaus bedurfte (nämlich Christus), den Bittenden aber eine Nahrung der Unsterblichkeit schenkt (κα' 4f.). Wenn es anschließend heißt, der Herr habe ihnen geantwortet, so paßt das gerade noch zum Evangelientext, wo die Jünger zumindest untereinander redeten; im Kontakion ist von einer Frage der Jünger nichts erwähnt. Dafür leitet Romanos vom Stichwort βρῶσις zum Evangelientext über (4, 34): ἐμὸν βρῶμα τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ὑπάρχει, was sinngemäß dem Text des Johannes entspricht. Es folgt dann der im Evangelium vorangehende Satz, in dem Christus den Jüngern sagt, daß sie seine Speise nicht kennen (4, 32 ~ κα' 8). Von hier aus strebt der Text den Akkusativobjekten des Refrains zu: Die Speise, welche die Jünger nicht kennen, läßt für alle einen vollendeten Hauch verströmen und unverlierbaren Glauben, der Freude und Erlösung schenkt. Die Alliteration (vierfaches Pi) unterstreicht die Bedeutung des Satzes. Bei der πνοὴ τελεία ist man versucht, an den Heiligen Geist zu denken,

[19] *PG* 59, 193: οὐδὲν τῶν ἐν τῇ γῇ ὁρᾷ, οὐ πρὸς δόξαν, οὐ πρὸς αἰσχύνην κτλ.

[20] Vgl. γύναιον ια' 8; ιθ' 10; κα' 2. – Häufiger τὸ θῆλυ: ε' 9, ζ' 4; ι' 4; ιβ' 4; ιη' 3.

wie dies Johannes im Anschluß an die Worte Christi an der oben genannten Stelle (7, 37f.) tut, wenn er sagt: τοῦτο δὲ εἶπεν (*scil.* Χριστός) περὶ τοῦ πνεύματος, ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν. So ergibt sich auch ein nahtloser Übergang zu dem folgenden πίστιν ἀναφαίρετον (κα' 10). – Eine grammatische Bemerkung: In κα' 5 und 10 steht διδοῦντα, wo man beide Male im Hinblick auf βρῶσις bzw. πίστις das Femininum διδοῦσαν erwarten würde. Im ersten Fall könnte man vielleicht eine *constructio ad sensum* annehmen, da die βρῶσις ja für die Person Christi steht. Im zweiten Fall versagt ein solcher Erklärungsversuch. M. E. handelt es sich um die bekannte umgangssprachliche Stellvertretung des femininen Partizips durch das maskuline.

Die Schlußstrophe bringt den schnellen Erfolg des Apostolates der Samariterin: Zahlreiche Samariter (Joh. 4, 39 πολλοί; κβ' 1 τὸ πλῆθος) kamen zu Jesus, um den Glauben anzunehmen. Leitmotiv der Strophe ist aber das Wohnen Christi in den gläubigen Menschen. Wiederum versteht es Romanos vorzüglich, die Wortfamilie von οἶκος vorzuführen. Die Samariter verlassen ihre Häuser (οἴκους)[21], erweisen sich aber durch ihren Glauben selbst als Häuser (οἶκοι), was durch ein Bibelwort erklärt wird; es ist die Vorstellung vom Menschen als Tempel Gottes in der aus dem Leviticus (26, 11f.) übernommenen Form des 2. Korintherbriefes (6, 16): ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός. Romanos zerschneidet dieses Zitat in drei Teile: Zwischen den ersten und zweiten Teil schiebt er unter Anspielung auf Matth. 19, 29 (Mark. 10, 29) die Feststellung ein, daß Jesus in jenen wohnen werde, die alles verlassen, Äcker, Eltern und das Liebste. – κβ' 5 gibt es zu Beginn eine *crux*, für die verschiedene Heilungsversuche vorliegen. Ich schlage ἐνοικικός vor, das zwar in den Lexika fehlt, sich jedoch bei Theodoros Studites findet[22]. Da Krumbacher im Patmiacus ἐν οἴκοις zu lesen glaubte und ἐνοικικὸς τοιούτοις mit der gefordertern Silbenzahl und den Akzenten übereinstimmt, halte ich die Lesung ἐνοικικός (auf ἐμπεριπατήσω bezogen) für wahrscheinlich. Zwischen dem zweiten und dritten Teil des Zitats ist nur die Erweiterung καὶ σωτὴρ ἐκ παγίδων eingeschoben. Von dem αὐτοὶ des dritten Teils geht Romanos zu dem periphrastischen κατοίκησιν ποιοῦντες über, das zur Trinität führt, die in ihrer Ewigkeit und Untrennbarkeit „Freude und Erlösung" in reichem Maße verströmt. Mit diesem πηγαζούσῃ als Schlußwort vor dem Refrain ist Romanos bewußt zu einem Terminus des Leitmotivs zurückgekehrt.

[21] κβ' 2 καταλιπόντα τοὺς οἴκους bezieht sich auf τὸ πλῆθος; hier dürfte ein durch das kollektive πλῆθος bedingter Plural vorliegen, wie ich bereits *BZ* 61 (1968) 95 vermutet hatte.

[22] Theodoros Studites, Catechesis Magna 106 (ed. A. Papadopulos-Kerameus, St. Petersburg 1904, 779, 11).

Jede Interpretation eines literarischen Textes kann sich auf inhaltliche und/oder formale Elemente beziehen. In den vorangegangenen Erklärungen, die dem Ablauf des Textes folgten, wurden beiderlei Elemente berücksichtigt. Wenn man freilich dem Ziel des Dichters und dem tieferen Sinn seiner Kontakia nachgehen will, muß man insbesondere die Leitmotive aufsuchen. Selbstverständlich trägt die Behandlung der Sprache, z. B. der Syntax, das Metrum mit seiner prägenden Einteilung in Kommata, besonders aber die Rhetorik, welche so manchen Partien eines solchen Kontakions ein unverwechselbares Kolorit verleiht, viel zum Gesamtbild des Hymnus bei. Es steht aber außer Frage, daß für den dichtenden Priester Romanos diese äußeren Schmuckmittel, mag er sie noch so meisterhaft beherrschen und in noch so dichter, von uns nicht immer erwarteter Weise anwenden, keineswegs die Hauptsache bildeten. Für den Prediger steht das Religiöse und Pastorale zweifellos im Mittelpunkt. Es scheint mir daher an der Zeit, nach den vielen Jahrzehnten mühevoller Herstellung eines brauchbaren Textes die Aufmerksamkeit der Forschung auf das Wesentliche der religiösen Dichtung in Byzanz zu lenken.

Bei dieser Gelegenheit sei ein jüngster Versuch der Romanos-Interpretation erwähnt, dem ich aus der genannten Sicht nicht viel abgewinnen kann. J. H. Barkhuizen/Pretoria hat in der BZ 79 (1986) 17–28.268–281 einen Artikel „*Romanos Melodos: Essay on the Poetics of his Kontakion ‚Resurrection of Christ'*" (Maas–Trypanis 24) veröffentlicht. Der Autor teilt das genannte Kontakion zunächst in erzählende (*narrative*) und nicht erzählende Partien (Gebet, Katechetisches, Kommentar des Dichters). Bei der Analyse der erzählenden Teile werden Abschnitte über Informant und Informationsprozeß, Struktur der Ereignisse, handelnde Personen sowie Zeit und Raum eingeführt. Im ersten Abschnitt werden wieder unterschieden: ein räumlicher Aspekt mit Omnipräsenz des Erzählers, ein zeitlicher Aspekt mit rückschauender Tendenz des Erzählers, ein psychologischer Aspekt mit objektivem bzw. subjektivem Standpunkt, ein ideologischer Aspekt – der Erzähler tritt für die Sache des Christentums ein – und ein linguistischer Aspekt (verbale Tempora, grammatische Personen, direkte und indirekte Rede). Im zweiten Abschnitt wird die dramatische Handlung in Ausgangssituation, eigentliche Handlung und Schlußsituation zerlegt. Hier steht u. a. folgender Satz: Der Schritt vom Handlungsniveau zum Textniveau erfordert eine Anzahl von „Operationen" (*operations*), d. h. der Erzähler muß als Informant und im Hinblick auf seine Rolle im Informationsprozeß Entscheidungen treffen, auch mit Rücksicht auf die *focalization*, die Wahl des Erzählers in bezug auf den Standpunkt für die Erzählung. Nach einigen Bemerkungen über Rahmenhandlungen und einer Auseinandersetzung mit R. J. Schork und J. Grosdidier de Matons gibt Barkhuizen eine aus 17 Teilen bestehende Strukturanalyse (*structural analysis*) seines Kontakions. Im dritten Abschnitt macht sich der Autor Gedanken über die Einteilung der handelnden Personen und entscheidet sich für sechs Gruppen: Subjekt, Objekt, Initiator, Nutznießer, Helfer, Widersacher; diesen Gruppen werden wiederum entsprechende Funktionen zugewiesen. Schließlich wird bei Zeit und Raum jeweils zwischen objektiv und subjektiv unterschieden.

Wenn man die Anwendung dieser trockenen Schemata bei der Interpretation von Kontakion 24 im zweiten Teil der Arbeit sucht, stellt man fest, daß diese Interpretation, wie weit oder wie wenig man ihr im Detail zustimmen mag, ohne den etwas „fachchinesischen" Vorspann ebenso gut ausgekommen wäre. Gewisse Selbstverständlichkeiten und Banalitäten haben keinen unmittelbaren Bezug zu Teil I. Im übrigen ist vor dem übertriebenen Sezieren im Hinblick auf die Struktur eines Kontakions mit den bekannten Worten Mephistos in der Schülerszene des „Faust" zu warnen: „... dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt leider! nur das geistige Band". Dieses geistige Band kann nur mit einer „ganzheitlichen" Methode gewonnen werden.

Für unser Kontakion über Jesus und die Samariterin könnte man es folgendermaßen formulieren: Eines der lebenswichtigsten Elemente für den Menschen ist das Wasser (bekanntlich kann man wesentlich länger ohne Nahrung als ohne Flüssigkeit leben). Was für den physischen Bereich gilt, läßt sich auch auf den spirituellen Bereich übertragen. Wie das Wasser Pflanzen, Tieren und Menschen Leben spendet, so ist Christus für das religiöse Leben des Menschen ein „Springquell der Unsterblichkeit" (Str. 9), der denen, die getrunken haben, d. h. das Wasser der Taufe empfangen haben, ewiges Leben verspricht. Wer aber von diesem Wasser „getrunken" hat, ist verpflichtet, seine Heilserfahrung möglichst schnell und begeisternd jenen mitzuteilen, die noch immer „dürsten": das christliche Apostolat ist die logische Folgerung der Bekehrung.

Προοίμιον

Ἐπὶ τὸ φρέαρ ὡς ἦλθεν ὁ Κύριος,
ἡ Σαμαρεῖτις ἠρώτα τὸν εὔσπλαγχνον·
„Παράσχου μοι τὸ ὕδωρ τῆς πίστεως,
καὶ λήψομαι τῆς κολυμβήθρας τὰ νάματα,
5 ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

α' Τὸ τάλαντον τὸ δοθέν σοι, ψυχή μου, μὴ ἀποκρύψῃς,
ἵνα μὴ τῆς ῥᾳθυμίας ὑπενέγκῃς τὴν αἰσχύνην,
ἐν ἡμέρᾳ ⟨ἐν⟩ ᾗ κρίνει ὁ Θεὸς τὴν οἰκουμένην.
Ἐρχόμενος γὰρ τότε, τὸ χρῆμα παραχρῆμα ἀπαιτήσει σε·
5 οὐχ ὅσον ἐκομίσω, ἀλλ' ὅσον ἐπορίσω
ψηφίσας μεθοδεύσει σε·
σὺν τόκῳ γὰρ τὸ δάνειον παρ' ἑκάστου λαμβάνει·
ψυχή μου, μὴ ἀμέλει, ψυχή μου, ἐμπορεύου, ψυχή μου, δὸς καὶ λάβε,
ἵν' ὅταν ἔλθῃ ὁ βασιλεύς σου,
10 ἀντὶ τῆς πραγματείας σοι παράσχῃ
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

β' Οὐκ ἧς ἀξία τοῦ ἔχειν καὶ ἔχεις ἅπερ κατέχεις·
σοὶ τὴν χάριν [ἄλλ]ου δόντος μὴ οὖν ὄκνει τοῖς αἰτοῦσιν
⟨μεταδοῦναι⟩, ὡς μετέδωκέ ποτε ἡ Σαμαρεῖτις.
Ἀντλήσασα γὰρ μόνη παρέσχε καὶ ἑτέροις οὗπερ ἔλαβεν·
5 οὐδεὶς αὐτὴν ᾐτεῖτο, καὶ πᾶσιν ἐδωρεῖτο
ἀφθόνως τοῦ χαρίσματος·
διψᾷ καὶ δαψιλεύεται, μὴ πιοῦσα ποτίζει·
ἀκμὴν μὴ γευσαμένη, ἀλλ' ὡς μεμεθυσμένη τοῖς ὁμοφύλοις κράζει·
„Δεῦτε, ὁρᾶτε νᾶμα ὃ εὗρον·
10 μὴ οὗτος ⟨ἄρα⟩ πέλει ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;"

G.-M. Grosdidier de Matons
O Oxforder Ausgabe
O[m] P. Maas
Q Patmiacus 213
Tom. Tomadakis-Ausgabe

α' 4 χρῆμα G.-M. κρῖμα Q
β' 2 σοὶ G.-M. σὺ Q edd. – ἄλλου suppl. G.-M. 3 μεταδοῦναι add. G.-M. διανέμειν τοῖς αἰτ. add. O[m] 10 ἄρα add. G.-M.

Prooimion

Als der Herr zum Brunnen kam, bat die Samariterin den Barmherzigen: „Gib mir das Wasser des Glaubens und ich werde die Fluten des Taufbekkens erhalten, die ‚Freude und Erlösung'."

1. Das Talent, das dir verliehen wurde, meine Seele, verbirg nicht, damit du nicht die Schande für deinen Leichtsinn zu ertragen hast an dem Tage, da Gott die Welt richtet. Wenn er dann kommt, wird er deine Habe auf der Stelle von dir zurückfordern: Nicht wieviel du mitbekommen hast, sondern wieviel du (dazu) erworben hast, wird er berechnen und von dir beanspruchen; denn mit Zinsen nimmt er von jedem das Darlehen (zurück).

Sei nicht nachlässig, meine Seele, treibe Handel, meine Seele, schenke und empfange, damit dein König bei seiner Ankunft dir für deine Bemühung gewähre ‚Freude und Erlösung'.

2. Du warst nicht wert zu haben, was du besitzt, und du hast es (trotzdem). Wo dir ein anderer die Gnade verliehen hat, zögere nicht, die Bittenden teilnehmen zu lassen, wie dies einst die Samariterin getan hat: Schöpfte sie doch allein und schenkte auch anderen von dem, was sie erhielt; niemand bat sie und sie schenkte doch allen reichlich von der Gnade. Sie dürstet und verschwendet, sie gibt zu trinken, ohne selbst getrunken zu haben. Jetzt, noch bevor sie gekostet hat, ruft sie – wie trunken – ihren Landsleuten zu: „Herbei, seht das Wasser, das ich gefunden habe. Ist er es nicht, der ‚Freude und Erlösung' gewährt?"

γ' Ὑδάτων οὖν ἀθανάτων ὧν ἡ πιστὴ Σαμαρεῖτις
γέγονε μὲν ὡς εὑροῦσα ἡμεῖς ἄρτι πιόντες
⟨οἱ διψῶντες⟩, ἐρευνήσωμεν καλῶς ὅλας τὰς φλέβας·
μικρὸν δὲ καὶ τὰς λέξεις τὰς τοῦ εὐαγγελίου ἀναλάβωμεν,
5 Χριστὸν σοφῶς ὁρῶντες τὸ ὕδωρ ὅπερ πάλαι
ἡ Σαμαρεῖτις ἔπιεν,
καὶ πῶς αὕτη ἐξ ὕδατος ὕδωρ ἄλλο παρέσχε,
καὶ τίνος χάριν τότε διψῶντα οὐ ποτίζει, καὶ τί ἦν τὸ κωλῦον.
Πάντα γὰρ ταῦτα τὸ μεγαλεῖον,
10 ἡ βίβλος, περιέχει καὶ παρέχει
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

δ' Τί οὖν διδάσκει ἡ βίβλος; Χριστός, φησίν, ὁ πηγάζων
πηγὴν ζωῆς τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας
κοπ[ιάσας] ἐπεκάθητο πηγῇ τῆς Σαμαρείας,
καὶ καύσωνος ἦν ὥρα· ὡς ἕκτη γὰρ ὑπῆρχε, καθὼς γέγραπται,
5 μεσούσης τῆς ἡμέρας, Μεσσίας ὅτε ἦλθε
τοὺς ἐν νυκτὶ καταυγάσαι·
πηγὴ πηγὴν κατέλαβεν, ἀποπλύνων, οὐ πίνων·
κρουνὸς ἀθανασίας τῷ ῥείθρῳ τῆς ἀθλίας ὡς ἐνδεὴς ἐπέστη·
κάμνει βαδίζων ὁ ἐν θαλάσσῃ
10 πεζεύσας ἀκαμάτως, ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ε' Ἀλλ' ὅτε ἦν ὁ οἰκτίρμων ἐπὶ τὸ φρέαρ, ὡς εἶπον,
τότε γυνὴ Σαμαρεῖτις ἐπὶ ὤμων τὴν ὑδρίαν
ἦρε καὶ ἦλθεν ἐξελθοῦσα τὴν Συχάρ, πόλιν ἰδίαν.
Καὶ τίς οὐ μακαρίζει τὴν ἔξοδον ἐκείνης καὶ τὴν εἴσοδον;
5 Ἐξῆλθε γὰρ ἐν ῥύπῳ, εἰσῆλθε δὲ ἐν τύπῳ
τῆς ἐκκλησίας ἄμωμος·
ἐξῆλθε καὶ ἐξήντλησε τὴν ζωὴν ὥσπερ σπόγγος·
ἐξῆλθεν ὑδροφόρος, εἰσῆλθε θεοφόρος· καὶ τίς οὐ μακαρίζει
τοῦτο τὸ θῆλυ, μᾶλλον δὲ σέβει
10 τὴν ἐξ ἐθνῶν, τὸν τύπον, τὴν λαβοῦσαν
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;

γ' 3 οἱ διψῶντες add. G.-M. – ἐρευνήσωμεν G.-M. ἐρευνήσομεν Q Tom. 5 σοφῶς G.-M. τὸ φῶς Q edd. 8 διψῶντα τότε Q τότε διψῶντα Tom. Oᵐ

δ' 2 πηγήν] πνοήν O 3 κοπιάσας suppl. Tom. – ἐπεκάθητο πηγῇ Oᵐ G.-M. ἐκεκάθητο ἐπὶ πηγῇ Q Tom. 5 ὅτε Tom. ὃς Q οὕτως O (Trypanis)

ε' 7 σπόγγος Tom. σπόγγον Q

3. Von dem unsterblichen Wasser, das die gläubige Samariterin sozusagen gefunden hat, haben wir, die Dürstenden, soeben getrunken. Spüren wir (nun) sorgfältig allen Wasseradern nach!

Nehmen wir kurz die Worte des Evangeliums nochmals auf: Wir sehen bei unserer Exegese (σοφῶς) a) Christus als das Wasser, das die Samariterin einst trank, b) wie sie aus (diesem) Wasser anderes Wasser darbot, c) weshalb sie damals dem Dürstenden nicht zu trinken gab, und d) was sie daran hinderte.

Denn all das enthält die Bibel, das großartige Buch, und gewährt ‚Freude und Erlösung'.

4. Was lehrt (uns) also die Bibel? Christus, sagt sie, der für die Menschen den Lebensquell fließen läßt, saß müde von der Wanderung an einer Quelle in Samaria, zur heißesten Stunde. Es war um die sechste Stunde, wie geschrieben steht, am Mittag, als der Messias kam, um die (Menschen) in der Nacht zu erleuchten. Die Quelle (= Christus) erreichte die Quelle, um abzuwaschen, nicht um zu trinken. Der Quell der Unsterblichkeit trat wie ein Bedürftiger an das Wasser (Wässerchen) der Armseligen. Er, der unermüdlich über das Meer wanderte, ermüdet vom Gehen, er, der ‚Freude und Erlösung' gewährt.

5. Aber als der Barmherzige, wie gesagt, am Brunnen war, kam eine Samariterin aus Sichar, ihrer Stadt, mit einem Krug auf den Schultern. – Wer preist nicht ihren Hin- und Rückweg glücklich? Verließ sie doch (die Stadt) im (sittlichen) Schmutz und kehrte als Vorbild (Typos) der Kirche ohne Tadel zurück. Sie kam (aus der Stadt) und schöpfte wie ein Schwamm das Leben aus. Sie kam als Krugträgerin und kehrte als Gottesträgerin zurück.

Wer preist nicht diese Frau glücklich, ja ehrt diese Heidin, den Typos, sie, die ‚Freude und Erlösung' erhielt?

ϛ′ Προσῆλθεν οὖν ἡ ὁσία καὶ ἤντλησεν ἐν σοφίᾳ·
τὸν γὰρ δεσπότην ἰδοῦσα κεκμηκότα καὶ διψῶντα
καὶ βοῶντα· „Γύναι, δός μοι πιεῖν“, οὐκ ἐτραχύνθη,
ἀλλ’ εἶπεν εἰλημμένως· „Καὶ πῶς σύ, Ἰουδαῖος ὤν, ᾐτήσω με;“
5 Ὑπέμνησε τὸ δόγμα, μετέπειτα τὸ πόμα
φρονίμως ἐπηγγείλατο.
Οὐκ εἶπε γάρ· „Οὐ δίδωμι ἀλλοφύλῳ σοι πίνειν,“
ἀλλ’ εἶπεν· „Πῶς ᾐτήσω;“ ὡς ποτὲ τῷ ἀγγέλῳ ἡ Θεοτόκος ἔφη·
„Πῶς ἔσται τοῦτο; Πῶς ὁ ἀμήτωρ
10 μητέρα με λαμβάνει ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;“

ζ′ Ἰδού μοι δύο εἰκόνων ζωγράφος ἡ Σαμαρεῖτις
ἐκ τῆς Συχὰρ ἀνεφάνη· ἐκκλησίας καὶ Μαρίας.
Διὰ τοῦτο μὴ παρέλθωμεν αὐτήν· ἔχει γὰρ τέρψιν.
Λεγέτω οὖν τὸ θῆλυ καὶ πάλιν πρὸς τὸν πλάστην· „Πῶς ᾐτήσω με;
5 Ἐάν σοι δώσω πίνης, πιὼν δὲ μεταβαίνης
τὸν Ἰουδαϊκὸν θεσμόν,
καὶ λήψομαι ἐξ ὕδατος σὲ ὁμόφρονα ἄνδρα.“
Ὅτι καλοὶ οἱ λόγοι τῆς Σαμαρείτιδος· ὑποσκιαγραφοῦσιν
ἐπὶ τὸ φρέαρ τὴν κολυμβήθραν,
10 ἐξ ἧς λαμβάνει δούλην ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

η′ „[Νῦν ἄκου]σόν μου, ὦ γύναι“, ὁ Ἰησοῦς ἀνεβόα·
„εἰ ᾔδεις τὴν δωρεάν [μου] καὶ τίς ἐστιν ὁ εἰπών σοι·
Ὕδωρ δός μοι, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν νάματα ζῶντα·
ὕδωρ γὰρ ζῶν παρέχει.“ Πρὸς ταῦτα ἀπεκρίθη ἀμφιβάλλουσα·
5 „Οὐκ ἄντλημα βαστάζεις, βαθὺ δὲ καὶ τὸ φρέαρ·
καὶ πόθεν σοι τὰ ὕδατα;
Μὴ μείζων εἶ ἢ κάλλιον Ἰακὼβ τοῦ γενέτου;
Αὐτὸς γὰρ ἡμῖν ταύτην τὴν πηγὴν πρὶν παρέσχε· καὶ πῶς σὺ λέγεις ἄρτι·
Ἔχω σοι δοῦναι νάματα ζῶντα
10 [οὐ] λήγοντα διδοῦντα τῷ αἰτοῦντι
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;“

ϛ′ 4 εἰλημμένως] εἰλυμμένως Tom.
ζ′ 2 καὶ Μαρίας O^m καὶ Σαμαρείας Q Tom. Σαμαρείας G.-M. 5 μεταβαίνης O^m μετάβαινε Q Tom.
η′ 1 νῦν ἄκουσον suppl. Tom. O^m 2 μου suppl. Tom. 7 μείζων] μεῖζον Tom. εἶ σὺ Q Tom. O καλλίων O 10 ληγόμενα διδοῦντα Q οὐ λήγοντα διδοῦντα O^m

6. Die Ehrwürdige kam also herbei und schöpfte in ihrer Weisheit. Denn als sie den Herrn sah, wie er müde und dürstend sagte: „Frau, gib mir zu trinken“, wurde sie nicht unfreundlich, sondern sagte (nur) befangen: „Wie, Du, ein Jude, bittest mich?“ Sie erinnerte (ihn) an das religiöse Gebot, aber darauf versprach sie ihm den Trunk, vernünftigerweise. Sie sagte nämlich nicht: „Dir, einem Fremden, gebe ich nicht zu trinken“, sondern sie sagte: „Wieso hast Du gebeten?“ so wie einst die Theotokos zu dem Engel sagte: „Wie wird das geschehen? Wieso nimmt er, der keine Mutter hat, mich zur Mutter, er, der ‚Freude und Erlösung‘ gewährt?“

7. Sieh da, die Samariterin aus Sichar erschien (somit) als Malerin zweier Bilder, der Kirche und Marias. Übergehen wir sie also nicht! Hat sie doch Anmut. – Also mag die Frau wiederum zum Schöpfer sagen: „Wieso hast Du mich gebeten? Wenn ich Dir zu trinken gebe, wirst Du damit das jüdische Gesetz übertreten, und ich werde Dich auf Grund des Wassers als meinen Mann und Glaubensgenossen erhalten.“

Wie schön sind die Worte der Samariterin! Sie skizzieren den Brunnen als Taufbecken, aus dem sie der als Dienerin annimmt, der ‚Freude und Erlösung‘ gewährt.

8. „Jetzt höre mich, Frau, rief Jesus; wenn Du meine Gabe gekannt hättest und (gewußt hättest), wer es ist, der zu Dir sagte: Gib mir Wasser!, so hättest Du ihn um lebendiges Wasser gebeten; denn er bietet lebendiges Wasser dar.“ Darauf antwortete sie zweifelnd: „Du hast kein Schöpfgerät und der Brunnen ist tief; woher hast Du denn das Wasser? Bist Du vielleicht größer und besser als Jakob, unser Vater? Denn er hat uns seinerzeit diese Quelle geschenkt. Wie kannst Du jetzt sagen: Ich vermag Dir lebendiges Wasser zu geben, das nicht aufhört, dem Bittenden ‚Freude und Erlösung‘ zu schenken?“

ϑ' „Οὐκ οἶδας, γύναι, ὃ λέγω, οὐκ ἔφθασας ὅπου θέλω·
διὸ τὰ [ὦτά] σου κλῖνον καὶ τὰς φρένας ἄνοιξόν μοι,
ἵν' εἰσέλθω καὶ οἰκήσω ἐν αὐταῖς· οὕτω γὰρ θέλω.
Τοῦ ὕδατος γὰρ τούτου ὁ [πίνων] καθ' ἑκάστην πάλιν διψήσεται·
5 τὸ ὕδωρ δὲ ὃ δώσω τοῖς [πίστ]ει φλεγομένοις
ἐκ δίψης μὲν ἀνάψυξις·
γενήσεται γὰρ ἔνδοθεν τοῖς πιοῦσι τὸ ῥεῖθρον
κρουνὸς ἀθανασίας ἀλλό[μεν]ος καὶ βρύων ζωὴν τὴν αἰωνίαν·
τοῦτο γὰρ πρώην ἐν τῇ ἐρήμῳ
10 οἱ ἐξ Ἑβραίων ἦραν, ἀλλ' οὐχ εὗρον
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ι' Ὑφήφθη τούτοις τοῖς λόγοις ἡ Σαμαρεῖτις πρὸς δίψαν,
καὶ μετηλλάγη ἡ τάξις· ἡ ποτίζουσα γὰρ πρώην
νῦν ἐδίψα, καὶ ὁ διψήσας ἐξ ἀρχῆς ἄρτι ποτίζει.
Προσπίπτει οὖν τὸ θῆλυ· „Τὸ ὕδωρ τοῦτο, φησί, δός μοι, Κύριε,
5 ἵνα μηκέτι τούτῳ τῷ φρέατι προστρέχω,
ὃ Ἰακὼβ παρέσχε μοι.
Ἀργείτω τὰ γηράσαντα καὶ ἀνθείτω τὰ νέα·
παρέλθῃ τὰ πρὸς ὥραν· καὶ γὰρ ἦλθεν ἡ ὥρα τοῦ ὕδατος οὗ ἔχεις·
τοῦτο βρυέτω καὶ ἀρδευέτω
10 ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐν πίστει ἐκζητοῦσιν
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ια' „Ῥοὰς ἀχράντων ὑδάτων εἰ θέλεις ἵνα σοι δώσω,
πορεύου, φώνει τὸν ἄνδρα. Οὐ μιμοῦμαί σου τὴν γνώμην,
οὐκ ἐρῶ σοι· ‚Σαμαρεῖτις εἶ, καὶ πῶς ᾔτησας ὕδωρ;'
Οὐ θλίβω σου τὴν δίψαν· ἐγὼ γάρ σε πρὸς δίψαν δίψῃ εἵλκυσα,
5 διψῶντα ὑπεκρίθην, καὶ ὡς διψῶν ἐτρώθην,
ἵνα διψῶσαν δείξω σε.
Πορεύθητι οὖν, φώνησον τὸν σὸν ἄνδρα καὶ ἔλθε."
Τὸ γ[ύναιον δὲ] ἔφη· „Οὐκ ἔχω ἄνδρα, οἴμοι." Καὶ πρὸς αὐτὴν ὁ πλάστης·
„[Ὄν]τως οὐκ ἔχεις· πέντε γὰρ ἔσχες,
10 τὸν ἕκτον δὲ οὐκ [ἔχεις, ἵνα] λάβῃς
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ϑ' 2 ὦτα suppl. Tom. 4 πίνων suppl. Tom. 5 πίστει Tom. 6 μὲν γὰρ Q γὰρ del. Tom. 8 ἀλλο ... ον καὶ βρύον Q ἀλλόμενον edd. ἀλλόμενος καὶ βρύων G.-M. αἰώνιον Q Tom. αἰωνίαν O^m

ι' 4 τοῦτο, φησί Q φησὶ τοῦτο O^m metri causa

ια' 8 γύναιον δὲ] γύναιον Tom. δὲ suppl. O 9 ὄντως Tom. (cf. ιζ' 8) πάντως O^m 10 οὐκ ἔχεις ἵνα λάβῃς G.-M. οὐκέτι ἀπολάβῃς Tom. οὐ κτήσῃ ἵνα λάβῃς O^m

9. „Du verstehst nicht, Frau, was ich sage, Du bist noch nicht dorthin gekommen, wo ich will. Deshalb leihe mir Dein Ohr und öffne mir Deine Seele, damit ich eintrete und in ihr wohne; so ist es mein Wille. Wer nämlich täglich von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten. Das Wasser jedoch, das ich schenke, bedeutet für die vom Glauben Entflammten Erfrischung nach dem Durst. Denen nämlich, die getrunken haben, wird das Wasser in ihrem Inneren zu einem Springquell der Unsterblichkeit, der ewiges Leben verströmt.

Solches Wasser haben die Hebräer einst in der Wüste erhalten, aber sie fanden nicht ‚Freude und Erlösung'."

10. Diese Worte entflammten die Samariterin vor Durst, und die Ordnung kehrte sich um: Die vorher zu trinken gegeben hatte, dürstete jetzt, und der zu Beginn dürstete gibt jetzt zu trinken.

Die Frau stürzt zu Boden mit den Worten: „Gib mir dieses Wasser, Herr, damit ich nicht mehr zu dem Brunnen gehen (muß), den mir Jakob gewährt hat. – Brach liegen soll das Alte und aufblühen das Neue! – Vergehen mag das Zeitliche; denn jetzt ist die Zeit Deines Wassers gekommen. Überströmen und fließen soll es für mich und für die, welche im Glauben ‚Freude und Erlösung' suchen."

11. „Wenn Du willst, daß ich Dir Fluten reinen Wassers schenke, dann geh und rufe Deinen Mann! Ich will nicht Deine Überlegung nachahmen, ich will Dir nicht sagen: Du bist eine Samariterin, wie konntest Du um Wasser bitten? Ich will Dich nicht in Deinem Durst bedrängen. Denn mit Durst habe ich Dich zum Durst gebracht, ich habe den Dürstenden gespielt, mich wie ein Dürstender quälen lassen, um zu zeigen, daß (in Wahrheit) Du dürstest. Geh also, rufe Deinen Mann und komme wieder!" Darauf sagte die Frau: „Ach, ich habe keinen Mann." Und der Schöpfer zu ihr: „In der Tat hast Du keinen; denn Du hast fünf gehabt, den sechsten aber hast Du nicht, um ‚Freude und Erlösung' zu erhalten."

ιβ' Ὦ τῶν σοφῶν αἰνιγμάτων, ὢ τῶν σοφῶν χαρακτήρων,
[δι' ὧν] τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ πίστει τῆς ὁσίας
ζωγραφεῖται ἐκ χρωμάτων ἀληθῶν, ἀπαλαιώτων·
ὃν τρόπον γὰρ τὸ [θῆλυ] ἠρνήσατο τὸν ἄνδρα ἡ πολύανδρος,
5 οὕτως ⟨ἡ⟩ ἐκκλησία πολλοὺς θεοὺς ὡς ἄνδρας
ἠρνήσατο καὶ ἔλιπεν,
καὶ ἕνα ἐμνηστεύσατο ἐξ ὑδάτων δεσπότην·
ἐκείνη ἄνδρας πέντε καὶ τὸν ἕκτον οὐκ ἔσχε, καὶ αὕτη δὲ ⟨τοὺς⟩ πέντε
τῆς ἀσεβείας ἄρτι λιποῦσα
10 τὸν ἕκτον ἐξ ὑδάτων σὲ λαμβάνει,
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ιγ' Μισήσωμεν τὰ εἴδη ⟨τὰ⟩ τῆς εἰδωλολατρείας·
ἡ ἐξ ἐθνῶν νυμφευθεῖσα ὡς πικρὰν ἀποστρέφεται
καὶ ἀρνεῖται τὴν †ἀμείνην†, ὅ ἐστι ῥίζα γλυκεία.
Ἀλλ' ἴσως ἐρωτᾷ τις· „Τὰ πέντε εἴδη ταῦτα τί ὑπάρχουσι;"
5 Ἡ τῶν εἰδώλων πλάνη πολυειδὴς μέν ἐστιν,
ἔχει δὲ πέντε κεραίας·
ἀσέβειαν, ἀσέλγειαν, καὶ τὴν ἐπιμιξίαν,
πρὸς τούτοις ἀσπλαγχνίαν καὶ τὴν τεκνοφονίαν, ὡς καὶ Δαυὶδ διδάσκει,
„ἔθυσαν, λέγων, τοῖς δαιμονίοις
10 υἱοὺς καὶ θυγατέρας, καὶ οὐχ εὗρον
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ιδ' Ἀφῆκεν οὖν τὰ τοσαῦτα ἡ ἐξ ἐθνῶν μνηστευθεῖσα,
⟨καὶ⟩ πρὸς τὸ τῆς κολυμβήθρας φρέαρ τρέχει ἐκεῖσε
καὶ ἀρνεῖται τὰ ποτέ, ὥσπερ ποτὲ ἡ Σαμαρεῖτις.
Οὐκ ἔκρυψε γὰρ αὕτη τὸν πάντα πρὶν γενέσθαι ἐπιστάμενον,
5 ἀλλ' ἔφησεν· ⟨„Οὐκ ἔχω·"⟩ οὐκ εἶπε γάρ· „Οὐκ ἔσχον,"
νομίζω, τοῦτο λέγουσα·
„Κἂν ἔσχον ἄνδρας πρότερον, ἀλλ' οὐ θέλω νῦν ἔχειν
⟨ἐκείνους⟩ οὕσπερ εἶχον· σὲ γὰρ ἄρτι κατέχω τὸν σαγηνεύσαντά με
ἐκ τοῦ βορβόρου τῶν πονηρῶν μου
10 πιστῶς ἀντλησαμένη, ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ιβ' 2 δι' ὧν Tom. πάντα O^m 4 θῆλυ O 5 ἡ suppl. O^m 8 τοὺς suppl. O^m
ιγ' 1 τὰ add. G.-M. 3 ἀμείνην] cf. hebr. 'emūn = πίστις: C. A. Trypanis, *Glotta* 50 (1972) 45f.
ιδ' 2 καὶ add. edd. 5 οὐκ ἔχω add. Tom. 6 λέγουσαν Q O λέγουσα corr. Tom. 8 ἐκείνους add. Tom. τοὺς ἄνδρας add. G.-M.

12. O weise Rätsel, o weise Züge, mit denen sich das Bild der Kirche im Glauben der Ehrwürdigen in echten (wahren), nicht alternden Farben abzeichnet! Denn ebenso wie die Frau mit ihren vielen Männern den (einen) Mann leugnete, so lehnte die Kirche viele Götter als Männer ab, verließ sie und heiratete (mittels der Taufe) aus dem Wasser den einen Herrn. Jene hatte fünf Männer und den sechsten nicht, diese aber verließ jetzt die fünf (Kulte) der Gottlosigkeit und erhält Dich, den sechsten, mittels der Taufe (aus dem Wasser), die ‚Freude und Erlösung'.

13. Verabscheuen wir die Formen des Götzendienstes! Die von den Heiden (gekommene) Braut wendet sich ab und leugnet den Glauben, d. h. eine süße Wurzel, wie etwas Bitteres. Aber vielleicht fragt jemand: „Diese fünf Formen, was ist das?" Die Irrlehre des Götzendienstes ist vielgestaltig, hat aber fünf „Hörner": die Gottlosigkeit, die Sittenlosigkeit, Unzucht, ferner Grausamkeit und Kindermord, wie David lehrt, wenn er sagt: „Geopfert haben sie den Dämonen ihre Söhne und Töchter, und sie fanden nicht ‚Freude und Erlösung'."

14. Derartiges gab die von den Heiden (gekommene) Braut auf, eilt hin zum Brunnen des Taufbeckens und schwört ihrer Vergangenheit ab, so wie einst die Samariterin. Diese verheimlichte nichts vor ihm, der alles weiß, noch bevor es geschieht, sondern sagte: „Ich habe nicht" (einen Mann). Sie sage nicht: „Ich hatte nicht", wobei sie m. E. sagen wollte: „Wenn ich auch früher Männer hatte, so will ich jetzt die Männer nicht mehr haben, die ich hatte. Denn nunmehr besitze ich Dich, der mich mit seinem Netz aus dem Schlamm meiner Laster gezogen hat, und ich ließ mich gläubig „fischen", um die ‚Freude und Erlösung' zu erhalten."

ιε´ Νοήσασα ἡ ὁσία τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀξίαν
ἐκ τῶν ἀποκαλυφθέντων, ἐπὶ πλεῖον ἐπεπόθει
ἐπιγνῶναι τί ἐστι καὶ τίς ἐστιν ὁ πρὸς τὸ φρέαρ·
καὶ τάχα τοῖς τοιούτοις συνείχετο εἰκότως ἐνθυ[μήμ]ασι·
5 „Θεὸς ὑπάρχει ἄρα ἢ ἄνθρωπος ὃν βλέπω,
οὐράνιος ἢ γή[ϊνος];
᾿Ιδοὺ γὰρ τὰ ἀμφότερα ἐν ἑνί μοι γνωρίζει,
διψῶν τε καὶ ποτίζων, μανθάνων καὶ προλέγων, καὶ πάλιν προ[σκα]λῶν με
τὴν παρὰ νόμον καὶ προσδεικνύς μοι
10 τὰ σφάλματά ⟨μου⟩ πάντα, ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ις´ Οὐ[κοῦν] οὐράνιος πέλει καὶ τὸ ἐπίγειον φέρει·
εἰ οὖν Θεὸς καὶ βροτὸς [ὢν] ὡς ἄνθρωπός μοι ἐδείχθη,
καὶ διψήσας ⟨με⟩ ποτίζει ὡς Θεὸς καὶ προφητεύει.
Οὐκ ἦν γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τὸ γνῶναί μου τὸν βίον καὶ ἐνθυμήσασθαι,
5 ἀλλὰ τοῦ ἀοράτου καὶ νῦν θεωρουμένου
ἐνδεῖξαι καὶ ἐλέγξαι με·
αὐτοῦ ἦν καὶ εἰδέναι με καὶ κηρῦξαι ὃ πέλω·
αὐτοῦ τὸν νοῦν ἀντλήσω, αὐτοῦ τὴν γνῶσιν πίω, αὐτοῦ τοῖς λόγοις πλύνω
πάντα τὸν ῥύπον τῶν ἁμαρτιῶν μου,
10 ἵν᾿ ἀμωμήτῳ γνώμῃ ἀπολάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ιζ´ Υἱὲ βροτοῦ ὡς ὁρῶ σε, υἱὲ Θεοῦ ὡς νοῶ σε,
σύ φώτισόν μου τὰς φρένας, Κύριε, δίδαξόν με
τίς ὑπάρχεις“, χρηστῶς παρεκάλει Χριστὸν ἡ Σαμαρεῖτις.
„᾿Ιδοὺ σαφῶς σε βλέπω πιστῶς κατανοοῦσα, καὶ μὴ κρύψῃς μοι·
5 μὴ ἄρα σὺ ὑπάρχεις Χριστός, ὃν οἱ προφῆται
προεῖπον ὅτι ἔρχεται;
᾿Εὰν σὺ εἶ, ὡς ἔφησαν, παρρησίᾳ εἰπέ μοι·
ὁρῶ γὰρ ὅτι ὄντως ἃ ἔπραξα γνωρίζεις καὶ τὰ τῆς καρδιᾶς μου
κρύφια πάντα, ⟨καὶ⟩ διὰ τοῦτο
10 καθικετεύω γνώμῃ, ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.“

ιε´ 4 ἐνθυμήμασι suppl. O^m 8 τε καὶ G.-M. νῦν καὶ O προσκαλῶν O Tom. G.-M. 10 μου add. G.-M.

ις´ 1 οὐκοῦν O 2 εἰ οὖν] crucem habet G.-M. ὢν O 3 με add. O^m 4 ἐν οὐρανῷ Q edd. ἐν ἀνθρώπῳ recte G.-M. – τοῦ γνῶναι Q edd. τὸ γνῶναι G.-M.

ιζ´ 8 καρδίας μου Q Tom. καρδιᾶς μου O^m ταῦτα τῆς καρδίας G.-M. 9 καὶ add. O^m

15. Als die Ehrwürdige aus den Offenbarungen die Würde des Heilands erkannt hatte, verlangte sie noch viel mehr zu verstehen, was und wer der Mann am Brunnen sei. Wahrscheinlich war sie – mit Recht – in derartigen Überlegungen befangen: „Ist es ein Gott oder ein Mensch, den ich sehe, ein Himmlischer oder ein Irdischer? Schau, beides läßt er mich in Einem erkennen, indem er dürstet und zu trinken gibt, lernt und vorhersagt, anderseits mich, die Sünderin, einlädt und mir alle meine Verfehlungen nachweist, damit ich ‚Freude und Erlösung' erhalte.

16. Offenbar stammt er vom Himmel und trägt irdische Züge. Wenn er nun Gott und Mensch zugleich ist, so hat er sich mir als Mensch gezeigt, dürstend aber gibt er mir als Gott zu trinken und prophezeit. Denn es lag nicht in der Macht eines Menschen, mein Leben zu kennen und zu überlegen, sondern es war Sache des Unsichtbaren, jetzt aber Sichtbaren, mich anzuklagen und zu überführen, desgleichen mich zu kennen und zu verkünden, wer ich bin.

Aus seinem Geist will ich schöpfen, aus seinem Wissen will ich trinken, mit seinen Worten wasche ich allen meinen Sündenschmutz ab, um in untadeliger Gesinnung ‚Freude und Erlösung' zu erhalten.

17. Sohn eines Menschen, soweit ich Dich sehe, Sohn Gottes, soweit ich Dich erkenne, erleuchte meine Seele, Herr, belehre mich, wer Du bist", so flehte die Samariterin in redlicher Absicht zu Christus.

„Schau, ich sehe Dich deutlich und erkenne Dich gläubig: Verbirg Dich nicht vor mir! Bist Du etwa Christus, dessen Kommen die Propheten vorhergesagt haben? Wenn Du es bist, wie sie gesagt haben, so sag es mir offen; ich sehe ja, daß Du meine Handlungen wirklich kennst und noch dazu alle Geheimnisse meines Herzens. Deshalb flehe ich Dich mit Absicht an, um ‚Freude und Erlösung' zu erhalten."

ιη' Ἀλλ' ὅτε εἶδεν ὁ βλέπων τὰς τῆς σοφῆς διαλέξεις
καὶ τὸ πιστὸν τῆς καρδίας, παρευθὺς ἀπεκρίθη
πρὸς τὸ θῆλυ · „Ὃν μὲν λέγεις Μεσσίαν, ὃν οἱ προφῆται
νῦν ἔρχεσθαι προεῖπον, ὁρᾷς μὲν καὶ ἀκούεις τῆς φωνῆς αὐτοῦ.
5 Ἐγώ εἰμι ὃν βλέπεις, ἐγώ εἰμι ὃν ἔχεις
ἐν μέσῳ τῆς καρδίας σου ·
ἐγὼ ποθῶν ἐλήλυθα [σὲ ἑ]λκύσαι καὶ σῶσαι
– νῦν κήρυξον τοῖς πᾶσι τοῖς θέλουσι σωθῆναι ἐν τῇ Συχὰρ τῇ πόλει –
τοὺς συγγενεῖς σου καὶ συμπολίτας,
10 καὶ δεῦτε πάντες ἅμα οἱ διψῶντες
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ιθ' [Ἰδοὺ] ἤντλησαι, γύναι, ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας ·
ὁ μηδὲ ἄντλημα ἔχων, τὴν καρδίαν σου καθῆρα
ἄνευ ῥείθρου καὶ ἀπέπλυνα τὸν νοῦν ἄνευ ναμάτων,
καὶ ᾤκισά σε θέλων, καὶ ἔδειξα ὃ πέλω καὶ οὐκ ἔπιον."
5 Καὶ τούτων λεγομένων ⟨ὁμοῦ⟩ καὶ τελουμένων,
οἱ μαθηταὶ ἐλήλυθαν ·
οὐκ ἦσαν γάρ, ὡς γέγραπται, πρὸς τὸ φρέαρ ἐν τούτοις,
ἀλλ' ἦλθον μετ[ὰ ταῦτα] καὶ γνόντες ταῦτα πάντα ἐθαύμασαν βοῶντες ·
„Ὢ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας ·
10 γυναίῳ συγκατέβη ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

κ' Νευροῦται ἡ Σαμαρεῖτις καὶ τρέχει πρὸς Σαμαρείτας,
καταλιποῦσα τὴν κάλπιν καὶ λαβοῦσα ἐπὶ ὤμων
τῆς καρδίας τὸν ἐτάζοντα νεφροὺς καὶ τὰς καρδίας ·
καὶ φθάσασα τὴν πόλιν, ἐσάλπισε τοῖς πᾶσιν οὕτως κράζουσα ·
5 „Πρεσ[βῦται] μετὰ παίδων, νεανίσκοι καὶ παρθένοι,
ἐπὶ τὸ φρέαρ δράμετε ·
τὸ ὕδωρ ἐπεπόλευσε καὶ προχεῖται τοῖς πᾶσιν ·
ἐκεῖ κατεῖδον ἄνδρα ὃν οὐ χρὴ λέγειν ἄνδρα · Θεοῦ γὰρ ἔχει ἔργα,
πάντα [μοι] λέγων καὶ προφητεύων,
10 ὁ πάντας σῶσαι θέλων καὶ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν."

ιη' 4 προεῖπον νῦν ἔρχεσθαι Q Tom. νῦν ἔρχεσθαι προεῖπον O^m G.-M. 7 ἐλήλυθα Q edd. σε ἤλυθα G.-M. (cf. ιθ' 6 ἐλήλυθαν) σὲ ἑλκύσαι suppl. O 9 τοὺς – συμπολίτας Q Tom. τοῖς συγγενέσι καὶ συμπολίταις O^m.

ιθ' 1 ἰδοὺ suppl. Tom. 5 ὁμοῦ suppl. O^m 8 μετὰ ταῦτα suppl. O^m

κ' 5 πρεσβῦται suppl. O^m παιδίων Q Tom. παίδων O G.-M. 9 πάντα προλέγων O^m πάντα μοι λέγων G.-M.

18. Als er, der Sehende, die Reden der weisen Frau und den Glauben ihres Herzens sah, antwortete er ihr sofort: „Den Messias, von dem Du sprichst, dessen Ankunft für jetzt (νῦν) die Propheten vorhergesagt haben, siehst Du und hörst seine Stimme. Ich bin es, den Du siehst, ich bin es, den Du inmitten Deines Herzens hast. Aus Liebe bin ich gekommen, um Dich (an mich) zu ziehen und zu retten – Verkünde es jetzt allen in der Stadt Sichar, die gerettet werden wollen –, Deine Verwandten und Mitbürger: Kommt alle herbei, die ihr dürstet nach ‚Freude und Erlösung'.

19. Schau, jetzt bist Du, Frau, aus der Grube der Armseligkeit gehoben (geschöpft). Ohne ein Schöpfgerät und ohne Wasser habe ich Dein Herz gereinigt und Deine Seele (νοῦς) abgewaschen ohne Fluten, ich habe in Dir willentlich Wohnung genommen, ich habe Dir gezeigt, wer ich bin und ich habe nicht getrunken."

Während dieser Reden und Vorgänge kamen die Jünger. Sie waren ja, wie geschrieben steht, unterdessen nicht bei dem Brunnen, sondern kamen erst danach. Als sie all das zur Kenntnis nahmen, riefen sie erstaunt: „O diese unsagbare Menschenfreundlichkeit! Zu einer Frau hat sich herabgelassen er, der ‚Freude und Erlösung' gewährt."

20. Die Samariterin rafft sich auf und läuft zu den Samaritern. Ihren Krug läßt sie zurück und nimmt auf die Schultern ihres Herzens ihn, der Nieren und Herzen prüft. In der Stadt angelangt posaunt sie allen aus, wie folgt: „Alte mit den Kindern, Burschen und Mädchen, kommt zum Brunnen! Das Wasser ist übergetreten und strömt für alle. Ich habe dort einen Mann gesehen, den man nicht Mann nennen darf; denn zu Taten eines Gottes ist er fähig. Mir hat er alles erzählt und prophezeit. Er will alle retten und gewährt ‚Freude und Erlösung'."

κα' Οὐδὲν ὅλως οὐκ εἶπον οἱ κήρυκες τοῦ Σωτῆρος,
ὅτι συνόμιλον εὗρον τῷ γυναίῳ τὸν ἐλθόντα
καὶ τεχθέντα ἐκ παρθένου ἐπὶ γῆς οἰκονομίᾳ·
τροφὰς γὰρ ἀπελθόντες κομίσαι, εὗρον βρῶσιν ἀγεώργητον
5 διδοῦντα τοῖς αἰτοῦσι τροφὴν ἀθανασίας·
πρὸς οὓς καὶ ἀπεκρίνατο·
„Ἐμὸν βρῶμα τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ὑπάρχει·
διὸ ἣν ἀγνοεῖτε τροφὴν ἐγὼ ἐσθίω, ἥ[περ] ἐσθιομένη
πᾶσι πηγάζει πνοὴν τελείαν
10 καὶ πίστιν ἀναφαίρετον, διδοῦντα
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.“

κβ' Συνῆλθε τῆς Σαμαρείας τὸ πλῆθος ἐπὶ τὸν πλάστην,
καταλιπόντα τοὺς οἴκους, καὶ ἐδείχθησαν τῇ πίστει
ὥσπερ οἶκοι τοῦ εἰπόντος ἐν γραφαῖς ταῖς θεοπνεύστοις
ὡς λ[έγει]· „Ἐνοικήσω καὶ ἐμπεριπατήσω,“ καθὼς γέγραπται,
5 „ἐνοικικὸς τοιούτοις καταλιποῦσι πάντα,
ἀγρούς, γονεῖς καὶ φίλτατα,
καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεὸς καὶ σωτὴρ ἐκ παγίδων·
αὐτοὶ δὲ ἔσονταί μοι λαὸς ἡγιασμένος, κατοίκησιν ποιοῦντες
τῇ ἀϊδίᾳ καὶ ἀχωρίστῳ
10 Τριάδι τῇ ἀφθόνως πηγαζούσῃ
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.“

κα' 8 ἥτις Tom. O[m] ἥπερ G.-M.
κβ' 4 λέγει O 5 ἐ⟨ν οἴ⟩κοις suppl. Tom., vidit Krumbacher ἐν οἴκοις τοῖς τοιούτοις „fortasse corrig.“ G.-M. ἐνοικικὸς coni. Hunger

21. Die Herolde des Heilands (= Apostel) sagten überhaupt kein Wort, als sie ihn im Gespräch mit der Frau fanden, ihn, der gekommen war und auf der Erde geboren wurde aus der Jungfrau nach dem Heilsplan.

Sie waren fortgegangen, um Lebensmittel zu besorgen, und fanden (nun) eine Nahrung, die niemand angebaut hatte (= Christus), ihn, der den Bittenden eine Speise der Unsterblichkeit schenkt. Ihnen antwortete er: „Meine Speise ist der Wille meines Vaters. Ich esse eine Speise, die Ihr nicht kennt; wenn man sie ißt, läßt sie für alle einen vollendeten Hauch (πνοήν) verströmen und unverlierbaren Glauben, der ‚Freude und Erlösung' schenkt.“

22. Die Samariter kamen in Scharen zum Schöpfer; sie verließen ihre Häuser und erwiesen sich auf Grund ihres Glaubens (selbst) wie Häuser dessen, der mit den inspirierten Worten der Bibel sagte: „Ich werde wohnen und wandeln, wie geschrieben steht, als Einwohner jener, die alles verlassen haben, Äcker, Eltern und das Liebste, und ich werde ihr Gott sein und (sie) retten aus den Fallen (Fallstricken). Sie werden mir ein geheiligtes Volk sein, das sich eine Heimstätte verschafft in der ewigen, untrennbaren Trinität, die in Fülle verströmt ‚Freude und Erlösung'.“

ANDREW R. DYCK / LOS ANGELES

PHILOLOGICAL NOTES ON BYZANTINE TEXTS

1. St. Basil, Ad Adulescentes V, 1

Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῖν καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῷ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον.

The phrase ἐπὶ τὸν βίον ἡμῖν καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον poses accumulated difficulties: 1) the preposition ἐπί, used even though verbs of entering[1] ordinarily have εἰς before the place entered; 2) ἡμῖν instead of the expected ἡμᾶς with δεῖ; 3) the false emphasis of τὸν ἡμέτερον (why, indeed, 'our life' instead of merely 'life'?); 4) the thought in general: it is presumably not at the stage of 'entering into life' when the precepts are needed. Nor are solutions previously proposed satisfactory. Ragon proposed ἕτερον for ἡμέτερον, a reference to the next life in line with II, 9 above (... πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν). Since this does not fit with καθεῖναι, Desrousseaux conjectured κα⟨τα⟩θεῖναι 'to build up a treasure'; but, as Wilson rightly objected, this sense appears to occur only in the middle voice and with an expressed object (cf. LSJ s.v. κατατίθημι II.4).[2] Perhaps read ἐπὶ τὸν βίον ἡμᾶς καθ⟨ωπλισμένους⟩ εἶναι δεῖ τὸν ἕτερον. Καθοπλίζω is, of course, often transferred to the moral sphere in patristic Greek.[3] The thought would be in line with II, 9; possibly Basil may have had in mind Maccab. 4, 11, 22: καλοκαγαθίᾳ καθωπλισμένος τεθνήξομαι κἀγὼ μετὰ τῶν ἀδελφῶν μου ... An excessively compendious writing of the participle would account for the haplographic error.

---

[1] N. G. Wilson (ed.), St. Basil on the Value of Greek Literature. London 1975, ad loc., explains καθεῖναι in this passage as 'to enter a struggle or competition'.

[2] Ibid.

[3] Cf. the passages cited by G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, s.v., to which add Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 608 = 1, 201, 20 Jaeger and 2, 563 = 1, 391, 7 Jaeger.

2. On the Epimerismi Homerici

In his learned review in this journal[4] of my edition of the Epimerismi Homerici,[5] E. Trapp made a number of useful points. On several, however, I beg to differ:

1. p. 170, 52: the emendation μετ' ὀλίγον μέλλοντος mooted by Trapp is impossible; the *vox glossanda* (sc. μαχησόμενος) is a future participle (I had already put forward μετοχὴ μέση in the app. crit . ad loc.).
2. p. 242, 84: Trapp's explanation of the origin of θυμῶ may be correct; even if that is so, however, the comment in app. crit. ad loc. still stands: "exspectaverim τλῶ": the gloss continues παράγωγον τλῆμι . . ., so that the θέμα ought to have been named.

3. EM 14, 31

ἀγύρται: λωποδύται, ἐπαῖται, φιλοκερδεῖς. . . .

Ἀγύρται may indeed be called ἐπαῖται or φιλοκερδεῖς; the λωποδύται or clothes-thieves were, however, scoundrels of a different order. This fact was seen in the last century by Th. Fix, who compared this gloss with its source, Αἱμωδεῖν Lexicon α 137[6] = Etymologicum Gudianum 18, 17 Stef.: ἀγύρτας: ἐπειδὴ πολλαχοῦ κατὰ τὰς πόλεις ἀγύρτας τινὰς τυχὸν ἢ λωποδύτας· ἐπαίτας φιλοκερδεῖς· . . . Fix concluded: "verba ἐπειδὴ–λωποδύτας e scriptore aliquo sumta esse videntur, ut si vera haec conjectura in glossa Etym. M. delendum sit λωποδύτας, quippe quod errore pro interpretamento haberet Grammaticus."[7] E. L. De Stefani later identified the quotation in question as coming from Agathias 4.8.2.[8] Though De Stefani did not mention this consequence, the inescapable conclusion is that, as Fix hypothesized, λωποδύται in EM 14.31 is the result of the compiler's failure properly to distinguish gloss and citation, a fact which evidently escaped the most recent editor of the EM.[9]

[4] Vol. 35 (1985) 304.

[5] Epimerismi Homerici. Pars prior: Epimerismos continens qui ad Iliadis librum A pertinent (*Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker* 5/1). Berlin–New York 1983.

[6] For critical apparatus and transmissional details see my forthcoming edition; the current edition: Etymologicum Graecae Linguae Gudianum, ed. F. G. Sturz. Leipzig 1818, 621, 30.

[7] Th. Fix in: Thesaurus Graecae Linguae, ed. C. B. Hase et al. 1, Parisiis 1831, 526D.

[8] E. L. De Stefani, Per le fonti del Lexicon Αἱμωδεῖν. *SIFC* 18 (1910) 438.

[9] Sc. F. Lasserre, who does recognize, however, that the lemma refers to Agath. 4, 8, 2; cf. Etymologicum magnum genuinum, Symeonis Etymologicum, Etymologicum magnum auctum, ed. F. Lasserre–N. Livadaras. Rome 1976, gl. α 199; one would have expected to see the word marked as corrupt with an explanation in the critical apparatus, the procedure recommended in such cases by W. Bühler, *Gnomon* 40 (1968) 660.

4. A Hitherto Unknown, Lost Philological Work of Eustathius of Thessaloniki?

Under the title "Eine bisher unbekannte, verlorene philologische Schrift des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike," first published in 1961 and reprinted in 1980,[10] P. Wirth printed a sentence from the unedited Eustathian opusculum Εἰς τὸ Κύριε ἐλέησον σκέψις ἐν δυσὶ πεύσεσι σχεδίοις διά τινα παρὰ τὸ δέον ἐριστικόν and interpreted it as a testimony for a hitherto unknown work of the archbishop. The sentence reads as follows (= cod. Scor. Y-II-10, fol. 59ʳ, l. 30–32): ἰδού, ἔκκειται ἡμῖν λαλιά τις τεχνικὴ πρὸς τοὺς ἦν ὅτε φοιτητάς, εἰς τὸ ἐξωτερικόν, τὸ "Ἔδεισαν μάκαρες θεοὶ οὐδέ τ' ἔδησαν" καὶ γνώσεται ὁ περιτυχὼν ἐκείνῃ (ἐκείνη cod.) οἷαν ἔχει καὶ τὸ πρᾶγμα τοῦτο λόγου ῥητορικῶς πεπλατυσμένου λαβήν. Unfortunately, Wirth did not identify the quotation in question, which is from Iliad 1, 407. Had he done so and looked up the corresponding passage in Eustathius' commentary on the Iliad (sc. 125, 1ff.), he would have discovered the "rhetorically expanded discussion" (λόγου ῥητορικῶς πεπλατυσμένου) to which the archbishop refers. A close study of the ocurrences of λαλιά in Eustathius' Homeric commentaries shows that the Hellenistic sense 'discussion' (cf. *LSJ* s.v.) prevails; this is surely the meaning it has in our passage. Wirth's suggestion that λαλιά here means specifically 'lecture' (*Vortrag*) is unconvincing; the παρήχησις ἔδεισαν/ἔδησαν seems an unlikely subject for a lecture.

5. Eustathius, In Od. 19, 562 and John Italus, Quaest. Quodlib. 43

Though he was condemned and anathematized as a heretic in 1082[11] and though his works may have been suppressed by ecclesiastical authority,[12] John Italus was still read in the following century by the learned archbishop Eustathius of Thessaloniki, who quotes him by name and at length in his commentary on Odyssey 19, 562 (= 1877, 42ff.). This fact appears to have escaped the notice of P. Joannou, who produced the first complete edition of Italus' Quaestiones quodlibetales.[13] Eustathius reports

[10] *WSt* 74 (1961) 160–61 = Eustathiana. Amsterdam 1980, 45–46.

[11] Cf. L. Clucas, The Trial of John Italus and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century (*Misc. Byz. Monac.* 26). Munich 1981.

[12] P. Joannou, Zwei vermißte Traktate aus den 93 Quaestiones quodlibetales des Johannes Italos: De iconis und De duabus naturis in Christo. *SBN* 9 (1957) 233, suggests on the analogy of the case of Eustratius of Nicaea (1117), that Italus' entire corpus was condemned to be burned.

[13] Ioannes Italos, Quaestiones quodlibetales, ed. P. Joannou. Ettal 1956.

various interpretations of the meaning of the gates of horn and ivory which Penelope describes as alternative passages for dreams at Od. 19, 562ff. He divides the views into two sets which involve different approaches. The first set consists of those who follow the maxim Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν or, as Eustathius phrases it, οἱ μὲν ἀκολουθοῦντες τῷ ποιητῇ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες ἀφορμὰς ... (1877, 23). Under this heading Eustathius quotes five interpretations which he has found in scholia ad loc.: 1) an argument from etymology: what passes through horn is fulfilled (κεραίνω < κέρας), whereas what passes through ivory is deceptive (ἐλεφαίρω < ἐλέφας); 2) an argument from the properties of the substances: one can see one's reflection in bone, but not in ivory; bone therefore stands for what is clear and true, ivory for the indistinct and confused; 3) bone and ivory are associated respectively with the eyes (the first χιτών of which is boney) and mouth; what the eye sees is more trustworthy than what the mouth speaks; 4) horns point up to heaven, ivory tusks down to earth; therefore the two types of dreams derive respectively from heaven and from the earth; 5) ivory stands for gluttony, bone for fasting. At this point Italus is first mentioned; for he objected to this last interpretation. Eustathius quotes him as follows: τὸ δὲ εἶναι νηστείας τὸ κέρας σύμβολον καὶ τοῦ "ἕλε φάγε" τὸν ἐλέφαντα, καλὸν μέν, ὦ βασιλεῦ,[14] ἀλλὰ δημῶδες εἰπεῖν. The etymology of ἐλέφας as given by Eustathius[15] corrects, I think, the extant MSS of Italus, which have, not ἕλε φάγε, but ἕλε φαγεῖν, ἐλεφαγεῖν or ἕλαι φαγειν. Joannou follows Cereteli in reading ἐλαιφαγεῖν, a word otherwise unattested. Eustathius then goes on to explain this interpretation (ἐθέλει τοίνυν εἰπεῖν – ἐκ πλησμίου τροφῆς: 1877, 47–49) before returning to Italus. The other approach, opposed to that which takes Homer's text as its starting-point, turns out to be Italus' own interpretation. But instead of saying, as he might have, that Italus takes as his starting-point an analysis of the various parts of the soul (too controversial in light of Italus' condemnation?), Eustathius describes Italus' starting-point this way: ὁ δ' αὐτὸς Ἰταλὸς καὶ ἐκ τῆς ἐνταῦθα ῥηθείσης τετάρτης ἐννοίας ὡρμημένος τῆς κατὰ τοὺς οὐρανίους καὶ χθονίους ὀνείρους ...: 1877, 49). He goes on to quote Italus' views at some length (ca. 5 of the long lines of the printed edition) and concludes the quotation with the comment: καὶ οὕτω μὲν καλὰ ταῦτα. For the history of intellectual freedom in Byzantium it is thus of some interest to see how

[14] Italus composed the essay in response to a query by the caesar Andronicus, brother of Michael VII.

[15] It is worth remembering that the editio princeps of the commentary on the Odyssey may well be based on the author's autograph, sc. Marc. gr. 460: cf. E. Martini, *RhM* 62 (1907) 277.283–86.291–92; M. van der Valk, *Mnemosyne* IV 34 (1981) 385–88.

Eustathius goes about presenting Italus' views and how far he is prepared to go in endorsing them in a work which, albeit pertaining to the 'outer wisdom', is yet written by an archbishop and intended for educational purposes.[16]

6. Theodore Lascaris, Ad Georg. Acropol. 32 (= p. 107, 8–11 Festa)

In his meditation on the ruins of Pergamum, perhaps the clearest statement of the Byzantine sense of being ἐπίγονοι of their classical predecessors, Theodore II remarks inter alia: δεικνύει δὲ ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἡ πόλις κατονειδίζουσα, ὥσπερ ἀπογόνους τινάς, τοῦ πατρῴου κλέους τῷ μεγαλείῳ. σμερδαλέα γάρ εἰσι ταῦτα πρὸς τὰς νῦν ἀνοικοδομάς, κἂν Ἀριστοτέλει δοκῇ πάντα σμικρὰ θαυμασμοῦ πρὸς τὸ σύμπαν. Festa suspected corruption in the last clause quoted ('deest aliquid') but could not identify the quotation.[17] N. G. Wilson found the reference to pseudo-Aristotle, De mundo 391a18–b3:[18] διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράψαντας ἡμῖν ἑνὸς τόπου φύσιν ... οἰκτίσειεν ἄν τις τῆς μικροψυχίας, τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους καὶ μέγα φρονοῦντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾷ. τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων· οὐδέποτε γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχήν. Surely what Theodore II wrote was κἂν Ἀριστοτέλει δοκῇ πάντα σμικρὰ ⟨καὶ⟩ θαυμασμοῦ ⟨ἀνάξια⟩ πρὸς τὸ σύμπαν.[19]

[16] On the aims of Eustathius' Homeric commentaries cf. K. Nickau, *Gnomon* 56 (1984) 681–82.

[17] Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII, ed. N. Festa. Florence 1898, ad loc.

[18] N. G. Wilson, An Anthology of Byzantine Prose. Berlin–New York 1971, ad p. 124, 11; he has also provided an English translation at Scholars of Byzantium. London 1983, 220–21.

[19] A few lines further down (= 107, 17 Festa) read μέσων δὲ τῶν οἰκοδομῶν κελλύδρια χθαμαλὰ καὶ οἷον λείψανα τῶν ⟨τῶν⟩ τεθνεώτων οἴκων ἐμφαίνονται ... (Festa corrects in his app. crit. ad loc. the similar error at 108, 29).

EWALD KISLINGER / WIEN

SYMEON SALOS' HUND

Ein gar sonderbarer Anblick bietet sich eines Tages den Bürgern des frühbyzantinischen Emesa, denn von Jerusalem kommend betritt ein Mönch die syrische Kleinstadt – mit einem toten, vom Müllhaufen aufgelesenen Hund, den er an einem Strick nach sich zieht. Für die Kinder einer Schule nahe dem Tor ist der Fall klar: ὡς τοῦτον οὖν ἐθεάσαντο οἱ παῖδες, ἤρξαντο κράζειν· „ἔ, ἀββᾶς μωρός"[1].

In der Tat, es ist der „Narr in Christo" Symeon, der zu jenem Zeitpunkt die Bühne seines Wirkens betritt. Vordergründig betrachtet erscheint sein Agieren bloß skurril bis verrückt, mitunter sogar schockierend, durchaus gewollt, um in Demut zu verschleiern, was Zweck bzw. Motiv für das jeweilige Verhalten des sonderbaren Heiligen ist[2]. Erst retrospektiv wird es z. B. klar, daß Symeon einem armen Maultiertreiber die Grundlage für die einträgliche Existenz als Verkäufer von φοῦσκα, einem Erfrischungsgetränk, verschaffte, indem er ihm den eingekauften Wein zu Essig werden ließ[3].

Die hierin evidente *imitatio Christi*, in der Verformung des Salos eben, ist zweifelsohne gleichfalls beim oben geschilderten Einzug in die Stadt gegeben; jedoch bleibt zu hinterfragen, warum gerade unter Beteiligung eines überdies toten Hundes.

Rydén, der Herausgeber der Vita des Symeon Salos, hat in seinem gelehrten Kommentar zurecht auf die tiefe Verachtung des orientalischen Menschen dieser Kreatur gegenüber hingewiesen, was gut zur „Image-

[1] Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, ed. L. Rydén (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia* 4). Uppsala 1963 (im folgenden: V. Sym. Sal.), 145, 20–25.

[2] Zu Symeon Salos speziell und zum Erscheinungsbild des Salos generell vgl. E. Benz, Heilige Narrheit. *Kyrios* 3 (1938) 1–55; P. Hauptmann, Die Narren um Christi Willen in der Ostkirche. *Kirche im Osten* 2 (1959) 27–49; V. Rochcau, Saint Syméon Salos, ermite palestinien et prototype des „Fous-pour-le-Christ". *Proche-Orient Chrétien* 28 (1978) 209–219; L. Rydén, The Holy Fool, in: The Byzantine Saint (*Studies supplementary to Sobornost* 5). London 1981, 106–113.

[3] E. Kislinger, ΦΟΥΣΚΑ und ΓΑΗΧΩΝ. *JÖB* 34 (1984) 49–53.

pflege“ von Symeon paßte[4]. Die weiters angeführte Stelle aus den Apophthegmata Patrum ist nur „bis zu einem gewissen Grad“[5] vergleichsweise heranzuziehen. In unüberlegt-närrischem Gehorsam dem scherzhaften Rat des Abbas Paulos folgend, überwältigt und zerrt dann Ioannes eine Hyäne mit sich, die ihn bei der Arbeit behindert hat, also im Gegensatz zu Symeons Hund sehr lebendig ist, sich aber immerhin auch an einem Ort der Fäulnis (βόλβιτα) aufhielt[6].

Die Sphäre von Schmutz und Unrat begegnet einem auch andernorts in der Vita. Auf dem Heimritt von einem Besuch der heiligen Stätten zu Jerusalem läßt der junge Symeon die Begleiter unter dem Vorwand ziehen, abseits der Straße die Notdurft verrichten zu müssen[7]. Damit endet sein erster Lebensabschnitt von rund 20 Jahren[8], wenn nicht mehr, welcher trotzdem für die Quelle nur einige Zeilen wert ist[9], und der zweite, zugleich erster Hauptteil des Βίος, beginnt. An die 30 Jahre der Askese folgen[10], in denen Symeon als Mönch und Eremit nach Erlangung der ἀπάθεια strebt[11]. Erst dann beschließt er, in die verderbte Welt zurückzukehren (wobei wiederum eine Reise nach Jerusalem den Übergang bildet)[12]. „Wie ein Hund zu seinem Auswurf zurückkehrt, so ist der Narr, der seine Narrheit wiederholt“ (Prv 26, 11).

Das Comeback ist für den Heiligen freilich nur demonstrativ-äußerlich, weil er sinnlichen Reizen und Versuchungen gegenüber unempfindlich[13], gleichsam für das Diesseits längst gestorben ist. Unter diesem Gesichts-

[4] L. Rydén, Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis (*Acta Univ. Ups. Studia Gr. Ups.* 6). Uppsala 1970, 86.89–90; s. auch die Vita des Andreas Salos, c. 3, 18 (*PG* 111, 649C), c. 4, 29–30 (*PG* 111, 661D–664A). – Der Kommentar in Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre, edd. A. J. Festugière–L. Rydén (*Inst. Franç. d'Arch. de Beyrouth, Bibl. arch. et hist.* XCV). Paris 1974, geht nicht auf unsere Stelle ein.

[5] Rydén, Bemerkungen 90.

[6] Apophthegmata patrum, c. 54 (*PG* 65, 240B–C).

[7] V. Sym. Sal. 124, 23–125, 2.

[8] Rydén, Bemerkungen 31.34.78.

[9] V. Sym. Sal. 124, 7–16.

[10] V. Sym. Sal. 142, 7–8; Rydén, Bemerkungen 78–79.

[11] G. Bardy, Apatheia, in: Dict. de Spiritualité I, 727–746; S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 26). Münster 1964, 60–61.

[12] V. Sym. Sal. 144, 17–23; 145, 19–20; Benz, a. O. 43.

[13] Typisch ist die Reaktion von Symeon, als er nach seinem Empfinden beim Betreten des Frauenbades gefragt wird (V. Sym. Sal. 149, 13–15): „... ὥσπερ ξύλον μετὰ ξύλων, οὕτως κἀγὼ ἤμην τότε. οὔτε γὰρ ὅτι σῶμα ἐφόρουν οὐδὲ ὅτι εἰς σώματα εἰσῆλθον αἰσθανόμην, ...“ Vgl. auch den Umgang mit Prostituierten: V. Sym. Sal. 154, 27–155, 3.

punkt nun bietet sich meines Erachtens eine zusätzliche Erklärung für die Präsenz des Hundes in der Auftrittsszene an.

Selbiger erfüllt seit seinem ersten Erscheinen in der menschlichen Zivilisation Funktionen praktischer Art, so Hüter des Hauses, Schützer der Herde und Begleiter auf der Jagd, hat aber auch im geistigen Überbau mannigfacher Kulturen seinen Platz[14]. Höchste Verehrung wurde ihm z. B. in Ägypten gezollt[15]. Mit einem Hundekopf sah man seit dem Hellenismus Anubis, den das Einbalsamieren überwachenden Gott[16]. Die Treue und Wachsamkeit des Hundes reichen über den Tod hinaus, noch der Leichnam des Herrn wird verteidigt[17]. Kerberos als κύων Ἅιδου der griechisch-römischen Mythologie spiegelt entsprechendes Denken wider[18].

[14] E. Hauck, Abstammung, Ur- und Frühgeschichte des Haushundes. Wien 1950; H. Bauer, Seine Ahnen waren Wölfe. Mit dem Hund durch die Jahrtausende. Leipzig 1957; Orth, Hund. *RE* VIII/2, 2540–2582; J. M. C. Toynbee, Animals in Roman Life and Art. London 1973, 102–124; S. Lilja, Dogs in Ancient Greek Poetry (*Commentationes Humanarum Litterarum* 56 [1976]). Helsinki 1976; F. Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, I–II (*Studien zur Kulturkunde* 4). Stuttgart 1938; G. Wacha, Tiere und Tierhaltung in der Stadt sowie im Wohnbereich des spätmittelalterlichen Menschen und ihre Darstellung in der bildenden Kunst, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (*Veröffentl. d. Inst. f. mittelalterl. Realienkunde Österreichs* 2 = *Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sb.* 325). Wien 1980, 231–243; L. Kretzenbacher, Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynokephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci (*Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Ostens* 5). München 1968; s. auch Anm. 15, 18 und 19.

[15] Herodot, Historiae 2, 67 (I Hude); Strabon Geographica 17, 1, 40 (VIII 108 Jones); Aelian, De natura animalium X 45 (I 263–264 Hercher).

[16] Z. B. Anaxandrides, frag. 39, 8 (II 150 Koch); Plutarch, Moralia 368F: De Isid. et Osir. 44 (82 Cilento); Lukian, Iuppiter Tragoedus 9 (I 220 Macleod); Properz, Elegien III 11, 41 (I 109 Schuster); Vergil, Aeneis VIII 698 (II 145 Perret); Drexler, Hermanubis, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. v. W. Roscher, I 2300–2314 (überaus reichhaltig); H. Herter, Anubis. *RAC* I, 480–484; Pietschmann, Anubis. *RE* I 2, 2645–2649; Kretschmar, Hundestammvater II 218–220. – Der Übergang von Elementen des Anubis auf den hundsköpfigen Hl. Christophoros ist zweifelhaft, die Geleiterfunktion eine sekundäre Parallele, s. zu diesem Fragenkreis P. Saintyves, Saint Christophe, successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès. Paris 1936; Z. Ameisenowa, Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949) 42–45; Kretzenbacher, Dämonen 56–70; ders., Hagios Christophoros Kynokephalos. Der Heilige mit dem Hundskopf. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 71 (1975) 48–58; W. Loeschke, Sanctus Christophorus canineus, in: E. Redslob zum 70. Geburtstag. Berlin 1955, 33–82, v. a. 65–68.80–81; V. Newall, The Dog-Headed St. Christopher in Bulgarian Iconography. *Macedonian Studies* 4, N. S. 1 (1987) 45–50.

[17] Aelian, De natura animalium VI 25 (I 150–15 Hercher); VII 40 (I 194 Hercher); Plinius, Naturalis historia VIII 61 (40) (72 Ernout); in „Konsequenz“ daraus Homer, Ilias XXIII 173.174 (II Monro–Allen).

[18] Erstmals bei Hesiod, Theogonia 310–312 (18 Solmsen). 769–773 (38 Solmsen). O. Immisch, Kerberos, in: Roscher, II 1119–1135; A. Hermann, Cerberus. *RAC* II, 973–990;

Andere Eigenschaften des Tieres, Spür- und Orientierungssinn, sollen es ihm unter anderem ermöglichen, Götter und Geister auszumachen, sogar den bevorstehenden Tod zu erkennen und anzukündigen[19]. Die nahende Athene οὐδ' ἄρα Τηλέμαχος ἴδεν ἀντίον οὐδὲ νόησεν, | οὐ γάρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς, | ἀλλ' Ὀδυσεύς τε κύνες τε ἴδον ...[20] Eines der *mortis omina* des römischen Kaisers Maximinus Thrax war, daß „canes circa tentorium eius in secunda mansione ultra duodecim ulularunt et animam quasi flendo posuerunt ac prima luce mortui sunt depr[a]ehensi"[21].

Charon, der Totenfährmann, war ursprünglich hundsgestaltig[22], ebenso die Seelen vorzeitig Verstorbener im Gefolge der Hekate[23], weiters, sozusagen von der anderen Seite her, lebensbedrohende Dämonen[24]. All das und nicht zuletzt der Ruf als verabscheuter Aasfresser[25], seine diesbezügliche Anwesenheit an Plätzen des Todes, ließen den Hund zu einem verschiedenwertigen Symbol des Übergangs vom Dieseits zum Jenseits werden[26].

EITREM, Kerberos. *RE* XI/1 271–284; LILJA, Dogs 38–39; KRETSCHMAR, Hundestammvater II 212–214.

[19] H. SCHOLZ, Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion. (Diss.) Berlin 1937, 11.25–26.40; E. E. BURISS, The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature. *Classical Philology* 30 (1935) 35–36.

[20] Homer, Odyssea XVI 160–162 (II 98 LUDWICH).

[21] Scriptores Historiae Augustae, XIX Jul. Cap.: Maxim 31, 2 (II 26 HOHL–SAMBERGER–SEYFARTH).

[22] Jeweils mit Quellenbelegen: SCHOLZ, Hund 32–33; R. HERZOG, Aus dem Asklepieion von Kos. *Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907) v. a. 222–224 (Charon and Kerberos); A. HERMANN–F. J. DÖLGER, Charon. *RAC* II, 1041.

[23] Tibull, Carmina I 2, 54 (51 LENZ); Hesychios, Lexikon, *s. v.* 'Εκάτης ἄγαλμα (II 39 SCHMIDT); SCHOLZ, Hund 29–30.39–43; ORTH, a. O. 2577–2578; A. KEHL, Hekate. *RAC* XIV, 310–338.

[24] SCHOLZ, Hund 28–29; A. JACOBY, Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt. *Arch. f. Religionswiss.* 21 (1922) 219–225; (für Byzanz) P.-P. JOANNOU, Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos (*Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa* 5). Wiesbaden 1971, 12; HERMANN–DÖLGER, a. O. 1055–1056. – Die Vorstellung vom Hund als Erscheinungsform der Totenseele und Verkörperung eines Dämons vereint bei Philostratos, Vita Apollonii 4, 10 (I 130–131 KAYER), wo der Schuldige nach seiner Steinigung Hundesgestalt annimmt.

[25] Beispielsweise Aischylos, Supplices 800 (122 PAGE), Septem adversus Thebas 1014 (85 PAGE); Sophokles, Ajax 830 (I 34 DAWE); Euripides, Phoenissae 1650 (III MURRAY); Horaz, Epodon liber V 23 (I 208 VILLENEUVE); Sueton, De vita caesarum, Domitian 15 (95 AILLOUD); Livius, Ab urbe condita XLI 21, 7 (XXXI 30 JAL). – LILJA, Dogs 19.60.64.76; SCHOLZ, Hund 25; für das AT vgl. MICHEL, κύων, κυνάριον, in: Theol. Wb. z. NT III, 1100–1101. – In Übertragung auf die Unterwelt: A. DIETERICH, Nekyia. Stuttgart ³1969, 49–51; EITREM, a. O. 276–277.

[26] Vgl. M. LURKER, Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits. *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* 35 (1983) 132–144; DERS., Hund und Wolf in ihrer Beziehung zum Tod. *Antaios* 10 (1968) 199–216; ORTH, a. O. 2573–2574.

An eben der Schwelle steht, wie schon ausgeführt, in besagter Episode[27] auch Symeon Salos, nur schreitet er vom Jenseits zum Diesseits. Das ganze Bild kehrt sich konsequenterweise um. Nicht der Hund als ψυχοπομπός Hermanubis führt den Hingeschiedenen[28], sondern der Wiederauferstandene schleift (in Parodie auch auf die 7. Tat des Herakles?) einen Hundekadaver, zugleich Inbegriff für überwundene Zügellosigkeit und Gemeinheit[29], hinter sich her – insgesamt die närrische Welt der umgekehrten Verhältnisse[30].

Wir müssen uns bei einer solchen Interpretation fragen, ob die hier skizzierte Verbindung einer eigenwilligen *imitatio Christi* mit paganer Symbolik überhaupt im hagiographischen Kontext vorstellbar ist. Nun, die Auseinandersetzung mit dem Heidentum tritt in frühbyzantinischen Vitae wiederholt auf[31], darüber hinaus ist vieles der Konzeption der Anargyroi etwa klassischen Mustern bzw. Feindbildern nachempfunden[32]. Die konkrete Quelle nimmt zum einen offenen Bezug auf Nichtchristliches im Alltag[33], zum anderen entstammen die Vorlagen der Version des Leontios von Neapolis (s. VII) schon dem 6. Jahrhundert[34], weshalb wir zumindest für das (zeitliche) Ambiente der Erzählungsgrundlage, abgesehen von einer hypothetischen Existenz relevanter einheimischer Anschauungen zur Thematik[35], durchaus noch die Existenz klassisch-heidnischer Mythologieinhalte als gegeben erachten können.

[27] V. Sym. Sal. 145, 20–25.

[28] Plutarch, Moralia 355 B: De Isid. et Osir. 11 (24 CILENTO), 375 E ... 61 (110 CILENTO); Anthologia Palatina XI 360 (II 346 DÜBNER); Gregor von Nazianz, De vita sua 839–840 (94 JUNGCK) spricht von Ἄνουβις, Ἑρμάνουβις Αἰγύπτιοι θεοὶ ... κυνώδεις δαίμονες. – E. MAYER, Anubis, in: ROSCHER, I 386–387; HERTER, a. O. 481; P. RAINGEARD, Hermès psychagogue. Paris 1935, 249.275.359–360.602; K. KERÉNYI, Hermes der Seelenführer. Zürich 1944; SCHOLZ, Hund 58; LILJA, Dogs 75.122.

[29] LILJA, Dogs 22.69.72.76.81.102; ORTH, a. O. 2569; N. N., Hund. *Rechtshist. Journal* 6 (1987) 329–330.

[30] Vgl. Ja. N. LJUBARSKIJ, Der Kaiser als Mime. Zum Problem der Gestalt des byzantinischen Kaisers Michael III. *JÖB* 37 (1987) v. a. 43–50.

[31] *Pars pro toto* seien erwähnt: Vita Theod. Syceotae 16 (I 13–14 FESTUGIÈRE); Vita Symeonis Stylitae jun. 184 (I 163 VAN DEN VEN); Vita Eutychii Patriarchae 53 (*PG* 86/2, 2333 D–2336 B); Miracula Theclae 1–4.39–40 (290–296.394–398 DAGRON).

[32] N. F. MARCOS, Los thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio christiana. Madrid 1975 (mit älterer Literatur).

[33] „Theater": V. Sym. Sal. 150, 7–19; Amulette: V. Sym. Sal. 162, 22–163, 6; zum letzteren Bereich s. allg. G. VIKAN, Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. *DOP* 38 (1984) 65–86.

[34] C. MANGO, A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis, in: Byzanz und der Westen (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sb.* 432). Wien 1984, 30–31.

[35] KRETSCHMAR, Hundestammvater II 56–67.

Die tiefere Bedeutung der Szene über das närrische Spektakel hinaus war vielleicht nicht mehr (tatsächlichen?) Zuschauern vor Ort ganz geläufig, gewiß aber einer halbwegs gebildeten Zielgruppe von Zuhörern/Lesern. Somit liegt hier wohl ein Zeugnis en miniature vor für die damalige Verquikkung von heidnischem und christlichem Gedankengut.

KLAUS ALPERS / HAMBURG

DAS LEXIKON DES PHOTIOS UND DAS LEXICON RHETORICUM DES ETYMOLOGICUM GENUINUM

Alexander Kleinlogel in dankbarer Freundschaft gewidmet

Das Problem, in welchem Verhältnis das im Etymologicum Genuinum sehr oft zitierte λεξικὸν ῥητορικόν zum Lexikon des Photios steht, hat die Forschung seit mehr als hundert Jahren beschäftigt. Frühere Gelehrte wie Naber[1], Boysen[2] und besonders Wentzel[3] hatten das λεξικὸν ῥητορικόν (im folgenden als „rhet." zitiert) als mit dem Lexikon des Photios identisch angesehen. Bei der Entstehung dieser Auffassung hatte außer der Tatsache, daß rhet. (das vor Millers und Reitzensteins Handschriftenfunden nur aus dem Etymologicum Magnum [EM], einem Abkömmling des Et. Gen., bekannt war) und Phot. sehr eng übereinstimmen, vor allem der Umstand eine wichtige Rolle gespielt, daß es mehrere Glossen gab, in denen im EM der Name des Photios genannt wird. Andere dagegen, wie Heyden[4] und Reitzenstein[5], machten auf Diskrepanzen aufmerksam, die der Identitätshypothese entgegenstehen, und erklärten die zwischen Phot. und rhet. bestehenden Gemeinsamkeiten damit, daß beide Lexika aus einer gemeinsamen Quelle, der erweiterten Synagoge, abstammen. Reitzenstein, der 1897 für eine Weile von Wentzel beeinflußt in das andere Lager übergewechselt war[6], kehrte 1907 bei der Publikation des in der Berliner Photioshand-

---

[1] S. A. NABER, Photii Patriarchae Lexicon, vol. prius. Leiden 1864 (=Nachdr. Amsterdam 1965), S. 170.

[2] C. BOYSEN, De Harpocrationis lexici fontibus quaestiones selectae. Diss. phil. Kiel 1876, S. 67.

[3] G. WENTZEL, Beiträge zur Geschichte der griechischen Lexikographen. *Sitzungsber. d. kgl. preuß. Ak. d. Wiss.* 26 (1895) 485f. (wieder abgedr. in: Lexica Graeca Minora, selegit K. LATTE, disposuit et praefatus est H. ERBSE. Hildesheim 1965, S. 9f.). Mir hat auch das Manuskript der ungedruckten, 1894 von der Berliner Akademie preisgekrönten, Abhandlung „Untersuchungen über die Quellen des Suidas" vorgelegen (hier zitiert als QdS).

[4] H. HEYDEN, Quaestiones de Aelio Dionysio et Pausania Atticistis Etymologici Magni fontibus. *Leipziger Studien* VIII (=Diss. phil. Leipzig 1885), S. 176ff.

[5] R. REITZENSTEIN, *Berliner philol. Wochenschr.* 1893, 137.

[6] R. REITZENSTEIN, Geschichte der griechischen Etymologika. Leipzig 1897 (=Nachdr. Amsterdam 1964), S. 60f.

schrift b überlieferten Anfangs des Phot. zu seiner alten Position zurück[7] und initiierte die in der folgenden Zeit immer stärker ausgebaute Auffassung[8] von der Unabhängigkeit des rhet. von Phot.

Da durch den Fund des codex Zabordensis (z) eines der Hauptargumente Reitzensteins entfallen war[9], konnte sich Theodoridis berechtigt fühlen, das ganze Problem erneut aufzurollen und in den Prolegomena des ersten Bandes seiner (in diesem Bande an anderer Stelle angezeigten) Photiosausgabe (Kapitel III) eingehend zu diskutieren. Auf Grund angestrengten Sammelns von Bindefehlern Phot. – rhet.[10] kommt Theodoridis zu dem Schluß, das rhet. des Et. Gen. sei mit dem Lexikon des Phot., und zwar mit einer Handschrift, die besser gewesen sei als unsere Haupthandschrift cod. Galeanus (g), von der b und z abhängen, identisch.

Nun können Bindefehler zwar die Zusammenhörigkeit zweier Zeugen erweisen, die Abhängigkeit eines vom anderen kann aber nur durch das Ausschließen von die Annahme falsifizierenden Trennfehlern wahrscheinlich gemacht werden. Schon die bei Theodoridis genannten ‚Bindefehler' werden nun mehrfach nur seiner Unachtsamkeit verdankt: z. B. Proleg. S. XXXVII, Phot. s. v. ἐπιλαρκίωμα. Die Lesung ἐπιλαρκίομα ist kein Fehler des rhet., sondern bloß ein *lapsus calami* erst des Schreibers der Handschrift B des Et. Gen., wie das aus dem Et. Gen. abstammende EM 361, 22 und vor allem B selbst beweisen. B hat nämlich in der Wiedergabe des Lemmas am Rande richtig aus einer Vorlage ἐπιλάρκισμα abgeschrieben (er schrieb also im Textlemma versehentlich ο statt σ und akzentuierte entsprechend falsch). Ebd. Anm. 14 hat Theodoridis übersehen, daß bei Phot. 52, 1 Porson und Et. Gen. v. ζειραί die Form ἀνακεκολαμμένοι schon in der Quelle des Phot. stand, wie Suid. ζ 47 zeigt, ja sogar schon in der Quelle der Quelle, nämlich dem Platonlexikon des Timaios (109 Ruhnken, der in seinem Apparat auf diesen Sachverhalt ausdrücklich aufmerksam macht!). Andere, wie das von Theodoridis GGA 199 genannte προχείρως (-ους) entstanden spontan unabhängig voneinander durch die Ähnlichkeit der entsprechenden Kompendien, wie schon das Fluktuieren innerhalb der Phot.-Überlieferung (Hss. z und S^z) zeigt.

[7] R. Reitzenstein, Der Anfang des Lexikons des Photios. Berlin und Leipzig 1907, S. XLVIIf., ebenso in seinem Artikel ‚Etymologika', *RE* VI 1, 1907, 813, 43ff.

[8] Vgl. Ada Adler, Suidas. *RE* IV A 1, 1931, 692; H. Erbse, Untersuchungen zu den attizistischen Lexika. *Abh. d. dt. Akad. zu Berlin, philos.-hist. Kl.* Jahrg. 1949 Nr. 2. Berlin (Ost) 1950, S. 32; K. Alpers, Das attizistische Lexikon des Oros. Berlin 1981, S. 76f.

[9] Reitzenstein, Anf. (wie Anm. 7), S. 76, Apparat zu Zeile 3–11 (Glosse ἀλιτήριος= α 973 Theod., vgl. dazu Ch. Theodoridis, Photii Patriarchae Lexicon, vol. I. Berlin 1982, S. XXXVIIIff.

[10] Zu den Seiten XXXVff. vgl. noch S. 448–450; ferner Theodoridis, Rez. zu Alpers, Das attiz. Lex. d. Oros. *Göttingische Gel. Anz.* 235 (1983) 195ff. (im folgenden als GGA und Seitenzahl zitiert).

Wichtiger ist (denn von der Existenz gemeinsamer Fehler in Phot. und Et. Gen. weiß man seit langem), daß das Ausschließen von die Identitätshypothese falsifizierendem Material nicht durch Beseitigung von Gegeninstanzen mit Hilfe argumentatorischer Tricks und Hintertürchen oder durch Unterdrückung durch unvollständige Information geschieht. Theodoridis hat die nicht seltenen von ihm angeführten Stellen, an denen das Et. Gen. einen besseren oder vollständigeren Text als Phot. bietet, dadurch zu entkräften gesucht, daß er annimmt, entweder liege eine Korruptel innerhalb der Phot.-Tradition vor oder das Et. Gen. habe das Richtige durch Konjektur gefunden oder durch Ergänzung aus anderer Quelle. Er verwendet ferner als Argument für Abhängigkeit des rhet. von Phot., ersteres weise alle Quellen des Phot. auf. Nun läßt sich über die Frage, welche Quellen Phot. direkt und welche indirekt benutzt hat, nur durch Vergleichen der Parallelüberlieferung urteilen. Dazu gehört außer Suidas und der erweiterten Synagoge, solange die Frage des Verhältnisses von rhet. und Phot. zueinander nicht klar entschieden ist, auch das Et. Gen., durch das je nach Abhängigkeit oder Unabhängigkeit das Bild der Quellenanalyse des Phot. entscheidend verschoben wird. Indem Theodoridis das erst zu Beweisende (direkte Quellen des Phot.) als Beweisgrund für die Annahme der Abhängigkeit des rhet. von Phot. voraussetzt, begeht er eine *petitio principii*.

Es nimmt daher nicht wunder, daß kritische Rezensenten der Phot.-Ausgabe wie Sideras[11] und besonders Tosi[12] Zweifel an der Identitätshypothese geäußert haben, mit gutem Recht.

Intensive Kontrolle des gesamten zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterials hat ergeben, daß die These, das rhet. sei vom Lexikon des Phot.

[11] A. Sideras, *Göttingische Gel. Anz.* 236 (1984) 159: „Einer Gleichsetzung beider Werke, deren enge Verwandtschaft natürlich unbestritten ist, stehen jedoch erhebliche Hindernisse im Wege, die auch Th. zwar sieht, zu deren Überwindung er aber Kompromisse schließen und teils mit angeblich eigenmächtigen Ergänzungen des Schreibers des Etym. Genuinum, teils auch mit dessen Entlehnungs- und Kontaminationseifer operieren muß."

[12] R. Tosi, Prospettive e metodologie lessicografiche (A proposito delle recenti edizioni di Oro e di Fozio). *Riv. di Studi Biz. e Slavi* 4 (1984, ersch. 1986) 200: „Non si può, ad esempio, non nutrire fondati sospetti sull'identificazione tra Fozio e ῥητορικόν, voluta da Theodoridis, che cerca troppo finemente di distinguere fra una ‚frühere Erscheinungsform' ed una ‚vollere Handschrift' di un'opera lessicografica", vgl. ebd. S. 192: „È mia impressione che la soluzione definitiva del problema sia ancora impossibile: sarà dunque prudente sospendere il guidizio e ritenere il ῥητορικόν un lessico intimamente imparentato con Fozio (...), ma non necessariamente Fozio stesso."

abhängig, unhaltbar ist. Dagegen sprechen schon allgemeine Erwägungen. Im Et. Gen., das seine Quellen gewöhnlich namentlich zitiert, wird nur im Bereich der Buchstaben α–ι und σ–χ das rhet. angeführt und benutzt. Niemals wird das rhet. unter Nennung des Namens des Phot. zitiert. Also las der Verfasser, oder genauer Kompilator des Et. Gen. ein anonymes Fragment eines Lexikons und nicht das den Namen des Phot. tragende. Theodoridis' Erklärungsversuch für die Anonymität des rhet. (GGA 202) operiert noch mit der auf irrtümlichen Annahmen beruhenden Spekulation Reitzensteins, das Et. Gen. sei im Kreise von und im Auftrage des Phot. entstanden, die schon 1897 von Cohn[13] abgelehnt worden war und der De Stefani 1907 endgültig und vollends den Garaus gemacht[14] und von der sich Reitzenstein selbst distanziert hat[15].

Während die Überlieferung des Et. Gen. in den Handschriften A und B sehr schlecht ist, konnte Wentzel[16] mit Recht über den cod. Galeanus des Phot. konstatieren, daß Phot. „uns von diesem in ganz vorzüglichem Zustande überliefert" ist. Während bei den Phot.-Hss. b und z mit Kürzungen zu rechnen ist, kann davon ausgegangen werden, daß (von den bei jeder Handschrift unvermeidlichen Schreibfehlern abgesehen) in g der originale Phot.-Text getreulich und unverkürzt bewahrt ist, g also seinem Wesen nach unvergleichbar ist mit den ihrem Text sehr frei gegenüberstehenden Überlieferungsträgern des Et. Gen.[17].

Gemeinsame Quelle von Phot. und Suid. war, wie bekannt, die sogenannte erweiterte Synagoge (Σ), von der uns eine verwandte Fassung handschriftlich nur für den Buchstaben α im cod. Coislin. 345 (Σ^b) erhalten ist, dessen Buchstaben β–ω (wie im cod. Coislin. 347 = Σ^a und ähnlich auch im cod. Parisin. suppl. gr. 1243, im folgenden Σ^k genannt, unter dem Titel ‚Lexikon des Cyrill') eine im wesentlichen unerweiterte Fassung bieten. Seit Reitzensteins Ausgabe von b steht fest, daß Phot. *zwei* verschiedene Fassungen dieses sich proteusartig durch immer neue Ergänzungen verändernden Lexikons benutzt hat[18].

[13] L. Cohn, Rez. zu Reitzenstein, Gesch., *Deutsche Lit.-Zs.* 18 (1897) 1416f.

[14] Ed. L. De Stefani, Per le fonti dell'Etimologico Gudiano. *BZ* 16 (1907) 52–68; vgl. L. Cohn, *BZ* 20 (1911) 205f.

[15] Reitzenstein, *RE* VI 1, 1907, 813, 55ff.

[16] Wentzel, QdS. S. 1692.

[17] Unrichtig Theodoridis, Phot. S. LIIf.

[18] Reitzenstein, Anf. (wie Anm. 7), S. XLVI; vgl. auch die Stemmata bei Erbse (wie Anm. 8), S. 34; Alpers (wie Anm. 8), S. 79; I. C. Cunningham, Harpocration and the Συναγωγή. *GRBS* 27 (1986) 207; vgl. auch Theodoridis, GGA 200.

Durch Vergleichung mit und Kontrolle durch parallele Σ-Überlieferung und die als sichere Quellen der Σ feststehenden Lexika (das sogen. 5. Bekkersche Lexikon, die λέξεις ῥητορικαί, wird im folgenden als Bk^v zitiert) ergibt sich, daß rhet. nicht identisch ist mit Phot., sondern eine Version der erweiterten Σ war, die teils von gemeinsamen Fehlern Phot.-Suid. frei war, andererseits Fehler mit Suid. teilt, von denen Phot. frei ist, und die vor allem von zahlreichen Sonderfehlern (oder Sonderlesarten) des Phot. frei ist, die für Phot. selbst und nicht erst seine Überlieferung vorauszusetzen sind. Aus der großen Fülle des vorhandenen Beweismaterials lege ich im folgenden nur die signifikantesten Stellen vor[19], wobei die im Et. Gen. mit Quellenangabe ῥητορικόν ausgestatteten Glossen mit Sternchen versehen wurden[20].

Gen. v. ἡμεροδρόμος: ὁ ταῖς (= Suid.) – ὁ ἐν ταῖς Phot. (falsch); Gen. v. Ὑακινθίδες: τοῦ Λακεδαιμονίου (= Suid., Epit. Harp.) – τοῦ βασιλέως Phot.; Gen. v. ἑσμός: πλῆθος (= Σ^b, Suid.) – πληθύς Phot.; Gen. v. θέλγει: ἀμαυροῖ, σκοτοῖ (= Suid.) – om. Phot.; Gen. v. συβάβυττα: ὁ γραμματικός – om. Phot.; Gen. v. θράττειν: κινεῖν (= Σ^b, Suid.) – om. Phot.; Gen. v. ὑποβλήδην: λέγοντος τινός (λέγοντος Σ^a, Σ^b, Suid.) – λέγων Phot.; Gen. v. ὑπόξυλος: Ἀριστοφάνης (vgl. Kassel zu Aristoph. fr. 911!) – Μένανδρος Phot.; Gen. v. σφαγάς: καθίεσαν εἰς τὰς σφαγάς (= Suid.) – om. Phot.; Gen. v. ἄθηλον: τεθηλακός (= Hsch., also Σ aus Diogenian) – τεθηλός Phot. (= Σ^b) falsch[21]; Gen. v. ἀστράβη: λέγουσιν

[19] Nicht aufgenommen habe ich die von Reitzenstein, Anf. S. XLVIIf. als Trennfehler genannte Glosse ἀλάστωρ. In der entsprechenden Glosse des Et. Gen. ist neben dem rhet. noch Methodios verwendet, deren Anteile nicht völlig sicher abgegrenzt werden können. Theodoridis will alles von Phot. Abweichende auf Methodios abwälzen. Ich halte nach wie vor Reitzensteins Argumentation für berechtigt und den Versuch von Theodoridis, Phot. S. XL–XLIV, sie zu entkräften, für nicht überzeugend (zumal seine Behauptung S. XLIV, der Passus Ba. 65, 13–18 stamme im Coisl. 345 nicht aus Σ, sondern sei eine Interpolation aus dem Et. Gen., für abwegig).

[20] Sehr oft werden im Et. Gen. Glossen, die nach Ausweis der Parallelüberlieferung und nach der Art ihres Inhalts aus dem rhet. stammen und diesem sicher zuzuweisen sind, ohne Quellenangabe überliefert, gelegentlich ist diese in den Handschriften, zumal B, gelegentlich auch in A, ausgelassen worden und kann aus besserer Tradition wie den Texten des EM oder des Et. Sym. ergänzt werden.

[21] Ganz und gar abwegig ist die Erklärung von Theodoridis, Phot. S. LI Anm. 72, die Lesart τεθηλακός sei „eine richtige Konjektur des Verfassers des Etym. Genuinum". Bei keinem byzantinischen Lexikographen wäre eine solche Konjektur denkbar, und wie sollte ein unbekannter *magistellus Byzantinus* an etwas Anstoß genommen und durch *coniectura palmaris* geheilt haben, das weder Phot., dem (laut Theodoridis, GGA 203) „selbständigsten Geist der ganzen byzantinischen Ära", noch, was schwerer wiegt, Männern wie I. Bekker (Anecdota Graeca I 350, 22 und III 1108) und R. Reitzenstein (Phot. 40, 5) den mindesten Verdacht erregte? Caesar, B. G. 3, 18, 6: *fere libenter homines id, quod volunt, credunt.*

(= Suid.) – ἐκάλεσαν Phot.; Gen. v. ἀσφάραγον : τὸ ἀκανθῶν ἀποφυόμενον βλάστημα (= Σ^b, Suid.) – τὸ ἐξ ἀκανθῶν φυόμενον Phot.; ebd. τὴν λέξιν (= Σ^b, Suid.) – om. Phot.; Gen. v. βώτορες : βοσκήτορες – βοήτορες Phot. (= Suid.), falsch; Gen. v. βαλβίς : ὁ καμπτός (= Suid.) – ὁ om. Phot. (= Σ^a, Σ^b, Σ^k, Cyrill βαλ 12); Gen. v. βάτταλος : βατταλίζεσθαι (richtiger wäre βαταλ., vgl. LSJ) – μαλακίζεσθαι Phot.; Gen. v. γεισίποδες – γισήποδες Phot. (für ihn durch die Alphabetstelle gesichert!); Gen. v. γλαυρόν : ohne λαμπρόν (= Σ^a, Σ^b) – zugefügt λαμπρόν Phot. (= Suid.); Gen. v. δνοπαλίζω : κίνησις καὶ ἐκτίναξις (= Σ^b, Suid., wo κινήσεις . . . ἐκτινάξεις) – κινήσεις καὶ δονήσεις καὶ ἐκτινάξεις Phot. (= Σ^a, Σ^k); Gen. v. δυσγάργαλις : ἄγει καὶ πείθει (= Suid., wo ἄγειν καὶ πείθειν) – κινεῖν καὶ πείθειν Phot.; Gen. v. δῶ : ὁ οἶκος (= Suid.) – ὁ om. Phot. (= Σ^b).

Gen.* v. ἤγαλλεν : καὶ αὐτὸς οὕτως πολλάκις (= Suid.) – om. Phot. (= Σ^b)[22]; Gen.* v. βομβυλιός : εἴρηται δὲ παρὰ τὸ βομβεῖν (es handelt sich nicht um eine „Änderung“ des Verfassers des Et. Gen., wie Theodoridis, Phot. S. LVII fälschlich behauptet, der übersehen hat, daß Gen. = Suid. β 376, aus Σ) – ὠνομασθὲν ἀπὸ τοῦ βομβεῖν Phot. (= Bk.^{v} 220, 7); Gen.* v. δάπιδες : τάπητες (= Hsch., also Σ aus Diogenian) – στρώματα Phot. (= Ael. Dion. δ 3); Gen. v. βάδην ἀπιόντος · ἠρέμα παραγινομένου, ἢ θᾶττον, ἢ ταχέως. Μένανδρος, es folgt Men. fr. 689 K.-Th. (≈ sch. Δ Lukian 42, 19, ohne Menanderzitat, aus Σ) – anders Phot. β 15 (= Suid. β 16); Gen.* v. δεδοκημένος bietet folgendes: ἀντὶ τοῦ δοκεύων, ἐπιτηρῶν. | εἰς δὲ τὸ ῥητορικὸν λεξικὸν εὗρον τὸ ἐκδεχόμενος, ἐπιτηρῶν – Phot. δ 88 δεδοκημένος · ἐκδεχόμενος, ἐνεδρεύων (= Σ^b). Theodoridis, Phot. S. LVII und zur Glosse δ 88, hat abwegig ἐπιτηρῶν im Gen. als „Wiederholung“ aus dem ersten Glossenteil erklärt, da er nicht bemerkt hat, daß Suid. δ 156 ἐπιτηρῶν für Σ bezeugt und damit die Quellenangabe des Et. Gen. als korrekt bestätigt; Gen. v. δυσηνίους (= Σ^a, Σ^b, Suid.) – von Phot. in zwei Teile zerrissen (δ 820 und 788); Gen.* v. σφαδαίζειν : mit Zitaten aus Eur. fr. 821 N.^{2} und Plat. (vgl. Rep. 579 E) – die Zitate fehlen bei Phot. (= Suid.)[23];

[22] Die Glosse ἤγαλλεν ist von Wentzel, QdS. S. 1659; 1697 f. und auch Beitr. (wie Anm. 3), S. 486 (= LGM 10) falsch beurteilt worden, da er nicht bemerkt hat, daß das Plus auch bei Suid. wiederkehrt (vgl. Adler, *RE* IV A 1, 1931, 692, 15–17). Den hilflosen Erklärungsversuch von Theodoridis (Phot. S. XLVII), es sei „eine Floskel, die jedem kritischen Schreiber entbehrlich erscheinen konnte“, hat schon Tosi gebührend zurückgewiesen (wie Anm. 12), S. 192: „Questa ipotesi . . . mi pare rimanga indimostrata, tanto più che in lessicografia non esiste un criterio obiettivo per distinguere le ‚Floskeln‘ da ciò che è strettamente necessario.“

[23] Im Et. Gen. wird ausdrücklich erklärt: . . . ἐν δὲ τῷ ῥητορικῷ σφαδάζειν εὗρον usw., was sich selbstverständlich auch auf die beiden Zitate aus Euripides und Platon bezieht. Wentzel, QdS. 1676 hat das richtig anerkannt: „. . . ihm [d. h. dem rhet.] gehört der ganze Rest der Glosse, und auch noch die folgende angeschlossene Glosse σφαδάζοντες“. Um dem Beweisdruck dieser Glosse zu entgehen, muß Theodoridis sich zu ganz absonderlichen Spekulatio-

Gen.* v. ζύγαστρον : das Sophokleszitat (Trach. 692) fehlt bei Phot. (die ganze Glosse fehlt bei Suid.). Die schon an sich ganz unwahrscheinliche Ausflucht von Theodoridis (Phot. S. XLVII) wird vollends dadurch widerlegt, daß durch Eustathios 956, 6; 1604, 14 das Sophokleszitat bereits für die Primärquelle der Σ-Glosse, für Pausanias Atticista, bezeugt ist, vgl. Paus. Att. fr. 188 Schwabe[24].

Gen. v. ἄβρα : καὶ παρὰ χεῖρα θεράπαινα (= Σ^b Ba. 4, 21, aus Paus. Att. α 2 – om. Phot. (= Suid.); Gen. v. Τιθωνόν hat *eine* Glosse (wie Suid. τ 578, wo nur die Reihenfolge umgekehrt) – in zwei Glossen Phot. 588, 23.25; ebd. ὅθεν καὶ παροιμία Τιθωνοῦ γῆρας Gen. (wegen der Umstellung nur Τιθωνοῦ γῆρας : παροιμία Suid.) – παροιμία om. Phot.; ebd. hat Gen. in der Erklärung ἱστορεῖται γάρ (Anfang der Zeile in A fast erloschen, γὰρ von Consbruch gelesen; die auf dem Film erkennbaren Spuren könnten auch δὲ meinen; γὰρ oder δὲ fehlt in B), ὅτι Τιθωνὸς τὸ γῆρας κατ' εὐχὴν ἀποθέμενος τέττιξ ἐγένετο, während Phot. bietet ἱστορεῖται δέ, ὅτι Τιθωνὸς ἐπιθυμίᾳ τοῦ τὸ γῆρας ἐκδύσασθαι εἰς τέττιγα μετέβαλεν, was wörtlich bei Suid. τ 578 auch steht. Die Formulierung des Et. Gen. ist nun aber nicht „eine Abweichung, wie sie sich jeder Benutzer seiner Vorlage gegenüber gelegentlich gestattet“, wie Wentzel[25] unvorsichtiger Weise behauptete, sondern wörtlich die ursprünglichere Fassung der (wohl aus Paus. Att. stammenden) Σ-Glosse, wie durch den Wortlaut des Paroemiographen

nen versteigen (S. XLIX f.). Er hat z. B. überhaupt nicht bedacht, daß der von Hilgard dem Choiroboskos vermutungsweise zugewiesene Passus des Et. Gen. (EM 737, 21–35) sich ausschließlich mit morphologischen Problemen beschäftigt, in denen die beiden Zitate, die im Et. Gen. zur Feststellung der Bedeutung angeführt werden (im Platonzitat des Et. Gen. steht noch nicht einmal das behandelte Wort σφαδᾴζειν, sondern nur die Form σφαδᾷ, was für semasiologische Fragen sinnvoll sein mag, für morphologische aber ganz fehl am Platze wäre), ganz und gar undenkbar sind.

[24] Sophoklesscholien sind im Et. Gen., wie Reitzenstein, Gesch. S. 47 richtig sagt, nur „vereinzelt“ ausgeschrieben. Das Scholion zu Soph. Trach. 692 hat übrigens mit dem Plus des Et. Gen. schlechthin gar nichts zu tun. Schon dadurch würde sich die Vermutung von Theodoridis als gänzlich unfundiert erledigen. Daß das Sophokleszitat schon in der Urquelle der Glosse, bei Pausanias Att., stand, hat bereits Heyden (wie Anm. 4), S. 196; 210, überzeugend nachgewiesen, dem Schwabe (Aeli Dionysii et Pausaniae Atticistarum Fragmenta. Leipzig 1890) fr. 188 gefolgt ist. Heydens S. 201 vorgetragene (falsche) Konjektur, bei Phot. statt Euripides Sophokles zu schreiben, ist durch die zu seiner Zeit noch nicht mögliche Kenntnis des korrekten Textes des Et. Gen. begründet (dessen Handschrift A erst 1887 von Reitzenstein entdeckt wurde; in B fehlt οὕτως Εὐριπίδης). Da Erbse ebenfalls auf Grund des EM und von Millers (Mélanges de Littérature Grecque. Paris 1868 = Nachdr. Amsterdam 1965) Angaben kein zutreffendes Bild des wirklichen Textes der Glosse ζύγαστρον des Et. Gen. haben konnte, hat er nicht die durch die Übereinstimmung mit Eust. als ursprünglich gesicherte Fassung des Et. Gen., sondern die verkürzte des Phot. als Paus. Att. ζ 6 gedruckt.

[25] Wentzel, QdS. S. 1580.

Zenobios 6, 18 (vgl. Suid. κ 497) erwiesen wird[26]; Gen. v. δενδρυάζειν: τὸ καταδύειν καὶ κρύπτεσθαι, κυρίως εἰς τὰς (τοὺς AB) δρῦς (εἰς δρῦς καταδύεσθαι κυρίως Suid. δ 221) – ὑπὸ δένδρον ὑποδύεσθαι Phot.; ebd. καταχρηστικῶς δὲ ἐπὶ τοῦ ἁπλῶς καταδύειν καὶ κρύπτεσθαι Gen. – om. Phot. (=Suid.); ebd. ἀπὸ τῶν παλαιῶν ταῖς (A, τοῖς B) δρυσὶ σκέπῃ χρωμένων Gen. (=Suid.) – ἀπὸ τῶν τὸ παλαιὸν δρυσὶ σκέπῃ χρωμένων Phot. richtig (Bindefehler Gen.-Suid.: Phot.!); Gen.* v. ἐσχάρα (Subscriptio im EM erhalten, ausgelassen in AB): ἑστίαν τὴν μὴ ἔχουσαν ὕψος (≈Harpokration, wo τὴν μὴ ἔχουσαν ὕψος ἑστίαν) – ἑστίαν om. Phot. (=Suid.); ebd. σώμασι Gen. (=Epit. Harp.) – σώματι Phot. (=Suid.); Gen. v. Ἐτεοβουτάδαι: ἀπὸ τῆς τοῦ Βούτου (ἀπὸ τῆς Βούτου Epit. Harp.) – ἀπὸ Βούτου Phot. (=Suid., =Harp. plen.); ebd. hat Gen. den Satzteil τὸ γὰρ ἐτεὸν τὸ ἀληθὲς δηλοῖ an gleicher Stelle wie Harp., während er bei Phot. 24, 18 (wegen eines Einschubs aus Bk.^{v} 257, 4, von dem rhet. noch frei war) ans Ende umgestellt ist. Gen. v. ἡλιάζεσθαι καὶ ἡλίασις (=Suid. η 218, Teil 2, =Epit. Harp.) – om. Phot.; Gen.* v. ἁμωσγέπως: ἑνί γέ τινι (=Epit. Harp.) – ἕν γέ τινι Phot. (=Σ^a, Σ^b, Suid.); Gen. v. ἐκφυλλοφορῆσαι: φύλλοις ἐχρῶντο, ἐν οἷς ἐπεσήμαινε (Epit. Harp.: φύλλοις ἐχρῶντο, ἐν οἷς ἕκαστος ἐπεσημαίνετο) – φύλλοις ἐπεσήμαινε Phot. (lex. Sabb.)=Suid.

Gen.* v. βασανίζειν: τὸ ἀνακρίνειν καὶ δοκιμάζειν καὶ ἐλέγχειν (≈sch. Plat. Rep. 503a, p. 243 Gr. τὸ ἀνακρινόμενον καὶ ἐλεγχόμενον καὶ δοκιμαζόμενον) – καὶ δοκιμάζειν om. Phot. (=Suid. β 137); ebd. ἡ ... δοκιμάζουσα (=Suid. =Epit. Harp.) – ᾗ ... δοκιμάζεται Phot.; ebd. πάντες κέχρηνται Gen., κέχρηνται ἅπαντες Suid. – κέχρηνται σχεδὸν ἅπαντες Phot.=Epit. Harp. (Bindefehler Et. Gen.-Suid.: Phot.); Gen. v. Γάληψος ... ἀπὸ Γαλήψου (=Epit. Harp.) – Γαληψός ... ἀπὸ Γαληψοῦ Phot. (=Suid.); Gen. v. διεκωδώνισεν: διεπείρασεν καὶ ἐξήτασεν (=Suid. [wo ἐξηπάτησεν], Epit. Harp.) – διεπειράθη καὶ ἐξητάσθη Phot.; Gen. v. Ἡραῖον τεῖχος (=Suid., Epit. Harp., wo cod. E ἥραιον) – ηραον Phot. (cod. g) 74, 8; Gen.* v. βρυγμός: ἡ σύντομος ἐδωδή (=Phryn. Praep. Soph. 54, 11 de Borr.) – om. Phot. (=Σ^b, Suid.), falsch Theodoridis zu β 291!; Gen.* v. Ἑλληνοταμίαι· οἱ τῶν Ἑλληνικῶν χρημάτων ταμίαι. καὶ γὰρ ἦσαν κοινὰ χρήματα τῆς Ἑλλάδος συγκείμενα ἐν τῷ †δημοσίῳ†. ῥητορική. (≈Bk.^{v} 248, 29–31, wo ἀποκείμενα ἐν Δήλῳ) – anders Phot. (lex. Sabb. 18, 8f.=Lex. Graec. Min. 57, 8f.)=Suid. ε 841, mit der Korruptel ἐν †ἀδήλῳ† ἀπετίθεντο; Gen. v. ἐφήγησις:

[26] Wiederum hat Erbse, dem mit den ihm zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln EM und Miller, Mél. der originale Wortlaut des Et. Gen. unzugänglich war, als Text der Pausaniasglosse τ 30 die bei Phot. und Suid. überlieferte Fassung gedruckt. Bei Zenobios 6, 18 (Corp. Paroem. Graec., ed. Leutsch–Schneidewin, vol. I. Göttingen 1839=Nachdr. Hildesheim 1965, S. 166) heißt es: ἱστορεῖται δέ, ὅτι Τιθωνὸς κατ' εὐχὴν τὸ γῆρας ἀποθέμενος τέττιξ ἐγένετο, ὥς φησι Κλέαρχος ἐν τῷ Περὶ βίων.

ἔστι δίκη εἰσαγομένη ἀπὸ τοὺς ὑποδεξαμένους τὸν εἰργόμενον ὑπὸ τῶν νόμων ἐπιβαίνειν τῆς χώρας (=Suid. ε 3891) – δίκη εἰσαγομένη ἀπὸ τῶν ὑποδεξαμένων τὸν εἰργόμενον ὑπὸ νόμων ἐπιβαίνειν τῆς χώρας Phot. 42, 10, vgl. Bk.^{v} 312, 31 (s. v. ὑφήγησις, falsch statt ἐφηγ., vgl. lex. Patm. p. 13: ἐφηγεῖσθαι) δίκη ἐστιν εἰσαγομένη κατὰ τῶν ὑποδεξαμένων etc. (Bindefehler Et. Gen.-Suid.: Phot.); Gen. v. βατήρ: τοῦ τῶν πεντάθλου σκάμματος (=Suid. β 181 codd. plerique) – τοῦ τῶν πεντάθλων σκάμματος Phot. β 95 und 101 (=Bk.^{v} 224, 12, Paus. Att. β 4), Bindefehler Et. Gen.-Suid. – Phot.!

Die zuletzt behandelten Glossen des rhet. waren Σ-Glossen, die aus Bl.^{v} als Primärquelle stammen. Wentzels auf umfassender Analyse fußende Beobachtung „In R [Wentzels Sigle für Et. Gen.] finden sich Glossen aus dem fünften Seguerianus, oder vielmehr dessen Quelle, nur innerhalb [Wentzels Unterstreichung] der dem ῥητορικόν entnommenen Glossen“[27] ist durch Reitzensteins[28], Adlers und meine eigene Arbeit am Text des Et. Gen. voll bestätigt worden. Wenn daher das Et. Gen. gelegentlich Bk.^{v} – Glossen aufweist, die bei Phot. korrumpiert oder verkürzt stehen oder ganz fehlen,- sind sie (wie die eben vorgeführten und die vergleichbaren Fälle der Glossen aus Paus. Att., Phrynichos und Harp.) Beweise für die Unabhängigkeit des rhet. von Phot. Theodoridis' Annahme[29], das Et. Gen. habe Bk.^{v} direkt, d. h. nicht auf dem Wege über rhet., benutzt, ist unfundiert und willkürlich, der methodisch unerlaubte, verzweifelte Versuch, seiner Theorie entgegenstehendes Material leichthin beiseite zu schaffen. Direkt ist bekanntlich Bk.^{v} im EM benutzt[30], und wie direkte Quellenbenutzung eines Lexikons wie Bk.^{v} aussieht, läßt sich durch Vergleich von EM mit Et. Gen. gut erkennen. Im folgenden werden einige wichtige Stellen aufgeführt, die von Theodoridis unzutreffend beurteilt worden sind.

Im Et. Gen. finden sich folgende zwei miteinander verwandte Glossen: a) θριπηδέστατα· τὰ ξύλα τὰ ὑπὸ θριπῶν διαβεβρωμένα, οἷς ἀντὶ σφραγίδων ἐχρῶντο und (nach vier anderen Lemmata) b) θριπήδεστον· ἀντὶ τοῦ βεβρωμένον καὶ διεφθαρμένον. θρὶψ γὰρ ζῷόν ἐστι κατεσθίον ξύλα καὶ κέρατα. Beide Glossen stammen im Et. Gen. aus rhet., die dorthin (also in Σ) a) aus Paus. Att. θ 18 und b) aus Bk.^{v} 264, 30 gelangt sind (vgl. Suid. θ 503). Phot. 95, 7–9 hat den im Et. Gen. noch ursprünglich erhaltenen Zustand von Σ, nämlich zweier getrennter und verschiedenen Quellen entnommener Glossen, dadurch zer-

[27] Wentzel, QdS. S. 1426.

[28] Reitzenstein, Gesch. S. 250.

[29] Theodoridis, Phot. S. LIX und zu α 365; ferner GGA 203.

[30] Vgl. die in Anm. 28 zitierte Aussage Reitzensteins, ferner K. Latte, Prolegomena zu: Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. I. København 1953, S. XXI.

stört, daß er a) und b) zu einer Glosse zusammengeschoben und dabei zugleich gekürzt hat: θριπηδέστατα · τὰ ξύλα – ἐχρῶντο (= a). θρὶψ γὰρ ζῷόν ἐστι κατεσθίον ξύλα καὶ κέρατα (= Teil von b). Die Et. Gen.-Glosse ἀδικίου ist von Wentzel, Reitzenstein, Adler und zuletzt auch von Lasserre und Livadaras völlig zu Recht dem rhet. zugewiesen worden; das Gen. bietet folgendes (B, Et. Sym.): ἀδικίου · ὄνομα δίκης κατὰ τῶν (Sym.: ἀδικούντων ἢ add. B) ὁπωσοῦν ἀδικούντων usw. (= Bk.^{v} 199, 32), Phot. α 365 hingegen ἀδικίου · λέγεται ἡ δίκη κατὰ τῶν τὴν πόλιν ἀδικούντων usw. Das Et. Gen. hat, wie die Quelle des rhet., Bk.^{v}, zeigt, die Σ-Glosse im ursprünglichen Zustand erhalten, Phot. dagegen korrumpiert. Theodoridis[31] stellt den wirklichen Sachverhalt geradezu auf den Kopf, wenn er von einem „Bindefehler κατὰ τῶν ὁπωσοῦν ἀδικούντων des Etym. Genuinum und der Λέξεις ῥητορικαί gegenüber der Lesart κατὰ τῶν τὴν πόλιν ἀδικούντων des Photios“ spricht. Daß der Fehler vielmehr auf seiten des Phot. liegt, ergibt sich nicht nur durch die korrekte Beachtung der Quellenverhältnisse, sondern vor allem die der festen juristischen Terminologie. Hiergegen verstößt die Formulierung des Phot. τῶν τὴν πόλιν ἀδικούντων. Seit dem von Kannonos beantragten Volksbeschluß (und vielleicht auch schon vorher) sagte man ἐάν τις τὸν τῶν Ἀθηναίων δῆμον ἀδικῇ (Xenophon, Hellen. 1, 7, 20), und so ist nach dem völlig festen Sprachgebrauch der zahlreichen δίκαι und γραφαί, deren Wortlaut in Bk.^{v} überliefert ist[32], nie von πόλις, sondern nur von τὸ δημόσιον (τὰ δημόσια) die Rede. Die δίκη ἀδικίου war „eine actio in factum ganz allgemeiner Art ... Sie fand wohl dann statt, wenn die Rechtsverletzung keine bestimmte Bezeichnung hatte, und sich nur unter den allgemeinen Begriff einer unrechtmäßigen Handlung stellen ließ“[33]. Zum Ausdruck ὁπωσοῦν ἀδικούντων vgl. noch Bk.^{v} 311, 29 = Harp. 179, 9 Bk. = 296, 3 Dind. οἱ δίκην ὀφλόντες ὁποιανοῦν (= Et. Gen. v. ὑπερήμερος, Phot. 622, 10, Suid. υ 282). Es ist also völlig eindeutig, daß das Et. Gen. (d. h. rhet.) den juristisch korrekten Wortlaut der aus Bk.^{v} stammenden Σ-Glosse repräsentiert, während die von Phot. gebotene Fassung schwer korrupt ist. Folglich ist unmöglich, daß das rhet. des Et. Gen. identisch mit Phot. ist.

Endlich sei die Stelle angeführt, die wegen der besonderen Eindeutigkeit der Überlieferung und der reichhaltigen Parallelen schon für sich allein genommen die Identitätshypothese von Theodoridis widerlegt. Zugleich ist

[31] Theodoridis, Phot. S. LIX und zu α 365.

[32] Vgl. die bei G. Wentzel, *Göttingische Gel. Anz.* 159 (1897) 622 Anm. 1, gesammelten Stellen, besonders Bk.^{v} 199, 2.28; 220, 15; 254, 26.

[33] E. Platner, Der Process und die Klagen bei den Attikern. Zweiter Theil: Klagen. Darmstadt 1825, 375; vgl. noch M. H. E. Meier und G. F. Schoemann, Der attische Process, Halle 1824, 344f.

dieser Fall bemerkenswert für die Art, in der Theodoridis die gravierendste Gegeninstanz gegen seine Hypothese zu eliminieren sucht: durch rigorose, ja bedenkenlose Eingriffe in den Text des Phot. gegen dessen durch Parallelüberlieferung völlig abgesicherte handschriftliche Überlieferung. Die Et. Gen.-Glosse δυσωπεῖσθαι stammt laut Quellenangabe aus rhet. und Herodian; der Herodiananteil ist durch Vergleich mit der Σ-Überlieferung leicht und sicher auszusondern[34]. Der Text des Et. Gen., der durch Subtraktion als der dem rhet. entstammende festgestellt wird, lautet: δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι, φοβεῖσθαι μεθ' ὑπονοίας, σκυθρωπάζειν usw. Hiermit stimmt die Fassung der Σ^b (Ba. 200, 4) wörtlich überein: δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι, φοβεῖσθαι μεθ' ὑπονοίας, σκυθρωπάζειν usw. Bei Phot. lautet dagegen die Glosse in der Überlieferung des cod. z folgendermaßen (δ 858): δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι καὶ ὑπόπτως ἔχειν, φοβεῖσθαι μεθ' ὑπονοίας usw., und genau dieser Wortlaut wird auch von Suid. δ 1674 geboten: δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι, καὶ ὑπόπτως ἔχειν, φοβεῖσθαι μεθ' ὑπονοίας usw. Da nun Suid. diesen Text der Hs. z bereits für die Quelle des Phot. bezeugt, ist klar, daß auch Phot. selbst so und nicht anders geschrieben haben muß. Ebenso wird der von Phot. abweichende Text des rhet. durch Σ^b bestätigt. Es gab also zwei verschiedene Fassungen der Σ, von denen die eine a) bei Phot. und Suid., die andere b) im rhet. des Et. Gen. und in Σ^b tradiert ist; beide schließen einander gegenseitig aus. Sie zusammenzuschustern, wie Theodoridis es in seiner Ausgabe als Glossen δ 858/859 getan hat, besteht nicht der blasseste Schein einer Berechtigung (da man von der falschen Abhängigkeitshypothese absehen muß): was Theodoridis hat drucken lassen, ist eine Kontamination, die nie existiert hat. Man kann die Fassung b) (rhet., Σ^b) nicht als „echt“ betrachten, wie Theodoridis (Phot. S. LXXI Anm. 17) will, vielmehr sind beide unterschiedlich erweiterte Versionen einer gemeinsamen Grundlage, die aus einer Diogenianglosse (Hesych δ 2695) δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι, φοβεῖσθαι und einer Aelius Dion.-Glosse (fr. 137a Schwabe aus sch. Plut. mor. 528c)[35] δυσωπεῖσθαι · μεθ' ὑπονοίας φοβεῖσθαι bestand. Diese Grundglosse wurde in der Fassung a) (Phot., Suid.) durch eine Erweiterung aus dem Platonlexikon des Timaios 76 (δυσωπεῖσθαι · ὑφορᾶσθαι καὶ ὑπόπτως ἔχειν) angereichert, in Fassung b) (rhet., Σ^b) durch einen Zusatz aus unbekannter Quelle σκυθρωπάζειν erweitert.

[34] Die Subscriptio im Et. Gen. lautet: οὕτως εὗρον τὴν λέξιν εἴς τε τὸ ῥητορικὸν καὶ εἰς τὰ ἀνεκφώνητα τοῦ Ἡρωδιανοῦ. Der Text der Glosse δυσωπεῖσθαι ist bei Reitzenstein, Gesch. 300 Anm. 3, gedruckt und zutreffend analysiert.

[35] Erbse hat dem Aelius noch mehr als den von dem Plutarchscholiasten bezeugten Wortlaut zugewiesen (Ael. D. δ 34), zu Unrecht, wie die genauere Analyse ergibt.

Die Glosse δυσωπεῖσθαι ist zugleich das wichtigste Indiz dafür, daß Phot. in seinen Amphilochia nicht sein eigenes Lexikon ausgeschrieben hat, sondern eine Fassung, die in diesem Falle mit rhet. und Σ^b verwandt war. Die zunächst natürlich anmutende Annahme, Phot. habe die in den Amphilochia mitgeteilten lexikalischen Notizen seinem eigenen Lexikon entnommen, hatte 1891 Diels vertreten[36], da unleugbare Verwandtschaft im Glossenmaterial erkennbar ist. Aber genaueres Hinsehen veranlaßte Reitzenstein schon 1893, entschieden von Diels' Standpunkt abzurücken[37], und auch Wentzel hat in ausführlicher Analyse dagegen Stellung bezogen[38]. Theodoridis ist nunmehr, offenbar ohne wirkliche erneute Prüfung des Materials und wohl nur wegen der scheinbar natürlichen Annahme, Phot. müsse sein eigenes Lexikon exzerpiert haben, zu der Dielsschen Auffassung zurückgekehrt[39].

Durch den neuen Phot.-Text ist das Vergleichsmaterial vergrößert worden, außerdem liegt endlich in Westerinks Ausgabe[40] ein gesicherter Text der Amphilochia vor. Eine genaue Analyse ergibt nun mehrere Fälle, an denen sichere Vergleichsmöglichkeiten vorhanden sind; aus ihnen geht eindeutig hervor, daß das in den Amphilochia von Phot. benutzte Lexikon mit dem Lexikon des Phot. zwar verwandt, aber nicht identisch war, daß es sich vielmehr um eine andere Fassung der Σ handelte. Nur die wichtigsten Belege seien hier genannt. Phot., Amphiloch. 21, 30–32 καὶ τὸ ‚ὁμόσε' δὲ τὸ ἐπίρρημα δηλοῖ μὲν τὸ ‚ἐξ ἐναντίας', ἡ δὲ τῶν ἀρχαίων χρῆσις ἐπιδείκνυσιν αὐτὸ καὶ ἀντὶ τοῦ ‚σχεδὸν' καὶ ἀντὶ τοῦ ‚ἐγγὺς' παραλαμβανόμενον. In Σ^b (Ba. 317, 26) finden wir: ὁμόσε· εἰς ταὐτὸν ἐξ ἐναντίας, χρῶνται δὲ καὶ ἀντὶ τοῦ σχεδόν, ἐγγύς. Die Amphilochia sind nicht ableitbar aus dem Lexikon des Phot. 333, 22: ὁμόσε· ὁμοῦ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον· ἢ ἐξ ἐναντίας· σφοδρῶς· θρασέως (=Suid. ο 283); Amphiloch. 21, 51–53 θράττειν: das Interpretament κινεῖν findet sich in Σ^b (Ba. 257, 11), im Et. Gen. (s. o. S. 175) und bei Suid. ϑ 465, es fehlt bei Phot. 94, 6f.; Amphiloch. 21, 71f. καὶ τὸ ‚δεῦρο' δὲ μετὰ τοῦ σημαίνειν τὸ ‚ἄγε' καὶ τὸ ‚ἐνταῦθα' οὐδὲ τὸ ‚ἐλθὲ' ἀποστρέφεται. Dem entspricht in Σ^b (Ba. 191, 22) δεῦρο· ἐνθάδε, ἐπὶ τοῦ παρόντος. ἢ καὶ ἄγε καὶ ἐλθέ. Bei Phot. dagegen (δ 217), wie bei Suid. δ 287, fehlt das Interpretament ἄγε. Amphiloch. 21, 97–100 ἐπισκόπει δὲ καὶ τὸ ‚ἀτεχνῶς' περισπώμενον ὅσαις διανοίαις ὑποτέμνεται· τῇ τε γὰρ σημασίᾳ τοῦ ἀληθῶς καὶ τῇ τοῦ ἁπλῶς καὶ τελείως καὶ ἀδόλως, καὶ μὴν καὶ τῇ τοῦ ἰσχυροῦ καὶ

[36] H. Diels, De Dionysii et Photii Lexicis. *Hermes* 26 (1891) 243–261, hier 248ff.
[37] Reitzenstein (wie Anm. 5) 137f.
[38] Vgl. das von mir *BZ* 64 (1971) 81 mitgeteilte Zitat aus QdS.
[39] Theodoridis, Phot. S. LXXI Anm. 17 und im kritischen Apparat zu δ 859 (S. 438).
[40] Photius, Epistulae et Amphilochia, vol. IV, edidit L. G. Westerink. Leipzig 1986.

καθάπαξ προέρχεται πληθυνόμενον. Dem entspricht bei Suid. α 4348 (p. 402, 20ff.) genau ἀτεχνῶς· περισπωμένως ἀντὶ τοῦ ἀληθῶς, ἁπλῶς, χωρὶς πανουργίας· σαφῶς· ἢ βεβαίως ἢ ἀσφαλῶς ἢ φανερῶς ... ἢ ἀντὶ τοῦ τελείως καὶ ἀντὶ τοῦ ἰσχυρῶς, καὶ ἀντὶ τοῦ καθάπαξ, καὶ ἀντὶ τοῦ παντελῶς (vgl., etwas kürzer, Ba. 159, 16). Dagegen kann die Phot.-Glosse α 3084 ἀτεχνῶς· περισπωμένως μὲν ἀντὶ τοῦ σαφῶς ἢ βεβαίως ἢ ἀσφαλῶς ἢ φανερῶς, παροξυτόνως δὲ ἀντὶ τοῦ ἀμελῶς καὶ ἄνευ τέχνης nicht die Quelle der Amphilochia gewesen sein.

Das durch diese Analyse gewonnene Bild, daß Phot. in den Amphilochia eine andere Fassung der Σ als sein eigenes Lexikon exzerpierte, wird wiederum durch die Glosse δυσωπεῖσθαι bekräftigt; denn die Version der Amphilochia 21, 66f. ὡσαύτως δὲ τῶν πολυσήμων ἐστὶν καὶ τὸ ‚δυσωπεῖσθαι'· ὑφορᾶσθαι γὰρ ἀπαγγέλλει, καὶ τὸ φοβεῖσθαι μεθ' ὑπονοίας, καὶ τὸ σκυθρωπάζειν ist wörtlich die von Σ^b und Et. Gen. tradierte Fassung, nicht aber die bei Phot. und Suid. stehende.

Das methodische Dilemma, in das Theodoridis sich gebracht hat, entspricht genau folgendem von Popper[41] dargestellten Sachverhalt: „Alle Prüfungen lassen sich als Versuche auffassen, falsche Theorien auszumerzen – die schwachen Punkte einer Theorie zu finden, um sie zu verwerfen, wenn sie durch die Prüfung falsifiziert wird. ... Nur wenn wir sie trotz angestrengtester Bemühungen nicht falsifizieren können, dürfen wir sagen, daß sie strengen Prüfungen standgehalten haben. Deswegen bedeutet die Entdekkung von Fällen, die eine Theorie bestätigen, sehr wenig, wenn wir nicht ohne Erfolg versucht haben, Fälle zu finden, die sie widerlegen. Denn wenn wir unkritisch sind, werden wir stets finden, was wir suchen: wir werden nach Bestätigungen Ausschau halten und sie finden, und wir werden über alles, was unseren Lieblingstheorien gefährlich werden könnte, hinwegsehen. So ist es nur zu leicht, scheinbar überwältigendes Beweismaterial für eine Theorie zu finden, die widerlegt worden wäre, hätte man sie kritisch behandelt."

Die Falsifizierung der Hypothese, das rhet. des Et. Gen. sei mit Phot. identisch (genauer mit einer besseren Handschrift des Phot. als g), hat beträchtliche Konsequenzen für die Textkonstitution des Phot. und dessen Quellenanalyse.

Von den beiden Σ-Fassungen, die Phot. benutzt hat, war die eine mit rhet. (oder dessen Vorlage) enger verwandt, die andere mit der Vorlage des Suid. Besonders gravierende Trennfehler (wie z. B. in den Glossen Τιθωνοῦ

[41] Sir Karl R. Popper, Das Elend des Historizismus. Fünfte, verbesserte Aufl. Tübingen 1979, 105.

γῆρας, δυσωπεῖσθαι, ἐκφυλλοφορῆσαι, ἄβρα, ἐσχάρα, Γάληψος usw.) von Phot. = Suid. : rhet. sind dadurch zu erklären, daß Phot. gemeinsam mit Suid. auf eine Fassung zurückgriff, die Fehler, bzw. eine andere Textform, aufwies, von der die andere, vom rhet. benutzte frei war. Phot. hat hier ebenso wie dann, wenn er der anderen, mit rhet. verwandten Version folgte, auch deren Fehler und Versehen getreulich übernommen. Man braucht also dem „selbständigsten Geist der ganzen byzantinischen Ära" nicht mit Theodoridis die große Dummheit zuzumuten, alle jene läppischen Fehler, die er mit dem rhet. teilt, selbst begangen zu haben: er hat sie ebenso wie das rhet. schon in ihrer gemeinsamen Vorlage vorgefunden. Da das mechanische Kopieren der Quellen des Landes normaler Brauch zu jener Zeit ist, sind diese Fehler so weit läßlichere Sünden auf dem Konto des späteren Patriarchen.

Da also das rhet. nicht *codicis instar* zur Textherstellung von Phot. verwendet werden darf, kann es nur wie Suid. sehr zurückhaltend als Parallelüberlieferung bei der Ergänzung von Lücken und Epitomierungen des cod. z herangezogen werden. Sehr fraglich ist, ob das bei Phot. δ 435; δ 503 berechtigt ist, sicher falsch ist die Ergänzung im Falle der behandelten Glossen δυσωπεῖσθαι (δ 859) und δ 820 (falsch auch die Tilgung bei δ 788!) sowie bei den von Theod., Phot. S. LXXI genannten Glossen β 343; δ 148a; δ 164a und δ 551a : sie sind alle zu streichen.

Auf die Frage nach den direkten und indirekten Quellen des Phot. braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Ich kann auf meine Darlegungen von 1981[42] verweisen, die voll aufrechtzuerhalten sind. Die von Theodoridis 1983[43] dagegen vorgebrachten Einwände haben dessen falsche Abhängigkeitshypothese zur Voraussetzung und sind daher nichtig. Alle wesentlichen Quellenautoren (insbesondere die auch im rhet. vorkommenden), wie Ael. Dion., Paus. Attic., Bk.^{v}, die Epitome des Harpokration, Phryn. (Praep. Soph.), Timaios, Diogenian u. a. waren, wie die Parallelüberlieferung in Σ^{b}, Suid., rhet. des Et. Gen., Platonscholien, Lukianscholien zeigt, bereits in den beiden Σ-Fassungen des Phot. ausgeschrieben (einige davon stärker jeweils in nur einer der beiden Versionen, wie z. B. Bk.^{v} in der von Phot. und dem rhet. benutzten). Die Bemerkung von Theodoridis, Phot. LIII, daß das rhet. alle Quellen des Phot. kenne, ist eben deswegen richtig, weil alle diese Quellen schon in den von Phot. und rhet. benutzten Handschriften der Σ vorhanden waren. Die großen Schwierigkeiten, die die Annahme macht, Phot. habe einige der in der Bibliothek beschriebenen Lexika auch direkt exzerpiert, hat P. Becker sehr scharfsinnig erkannt und

[42] ALPERS (wie Anm. 8) 69–79.

[43] THEODORIDIS, GGA 195ff.

behandelt[44]. Nur die mit Suid. gemeinsame Σ-Fassung des Phot. ist gleichmäßig über das ganze Alphabet einigermaßen kontrollierbar, die mit dem rhet. des Et. Gen. gemeinsame überhaupt nur für α–ι und σ–χ und da auch nur sporadisch, d. h. immer nur dann, wenn der Kompilator des Et. Gen. einmal eine Glosse dem rhet. entnommen hat (so z. B. im α unverhältnismäßig wenige), von der erweiterten in Σ^{b} auch nur das α. Fälle, in denen Glossen allein bei Phot. stehen, sind deshalb gewöhnlich nur dadurch begründet, daß Kontrolle durch die zufällig fehlende Parallelüberlieferung uns nicht mehr möglich ist. Aus diesen Fällen nur scheinbar singulärer Bezeugung aber zu schließen, daß der betreffende Quellautor an diesen Stellen von

[44] P. BECKER, De Photio et Aretha Lexicorum Scriptoribus. Diss. phil. Bonn 1909, 7–62 (besonders S. 57–62). In meinem Orosbuch (wie Anm. 8), S. 74 habe ich aus BECKER (S. 60) zitiert: „Pausaniam et Dionysium eodem tempore quo Timaeum, cum bibliothecam scribebat, primum manibus volvit." Es zeigt die arge Verlegenheit von THEODORIDIS, daß er (GGA 206) das Zitat lächerlich zu machen sucht, statt sich mit Becker sachlich zu beschäftigen, dessen Ergebnisse hinsichtlich des Verhältnisses des Lexikons von Phot. zu den in dessen Bibliotheke exzerpierten Wörterbüchern mit Recht die nachdrückliche Zustimmung eines so scharfsinnigen Kritikers wie Paul MAAS gefunden haben (*BZ* 19 [1910] 198). Beckers Schluß findet eine starke Unterstützung in der Ratlosigkeit, die Wentzel angesichts einer Aussage in der Bibl. des Phot. befiel. WENTZEL hatte durch genaue Analyse festgestellt; „Glossen rein sachlichen Inhalts, also Lemmata vorwiegend aus dem religiösen und rechtlichen Leben oder Sitten betreffend, in denen die behandelte Sache um ihrer selbst willen, ohne jede Rücksicht auf stilistische Verwertbarkeit einer Autorenstelle, ausführlich erklärt wird, begegnen nur bei Pausanias" (QdS. S. 515f.). Er fährt dann fort (ebd. S. 517): „Angesichts dieses Sachverhaltes gestehe ich nicht recht zu begreifen, wie P (bibl. p. 152 [Wentzel meint cod. 152]) von Aelius Dionysius behaupten kann: ὅσαι τε γὰρ ἐπιχωριάζουσι λέξεις τοῖς Ἀθηναίοις περί τε τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς δίκας, ἐντεῦθεν ἔστιν ἐκμαθεῖν; entweder hat der Patriarch, als er den codex für die Abfassung des betr. Kapitels seiner Bibliothek in die Hand nahm, nur flüchtig eingesehen und Aelius Dionysius mit Pausanias verwechselt oder die Worte bedeuten nicht, was sie scheinen." Es geht deutlich daraus hervor, daß Phot. die Aelius-Handschrift als einer beschrieb, der sie nur flüchtig kannte und mit Pausan. verwechselte, was einem, der beide Autoren selbst lange Zeit hindurch exzerpierte, kaum hätte geschehen können. Daß später Eustathios die Attizisten benutzte, beweist doch nicht, daß Phot. es auch tun *mußte*, und wenn er es nicht tat, daß er dazu intellektuell nicht in der Lage gewesen wäre (gegen GGA 203f.). Die der Argumentation von Theodoridis zugrundeliegende Vorstellung scheint irgendwie damit zusammenzuhängen, daß er möglicherweise die 279 Codices der „Bibliotheke" (der Titel ist nicht original!) für *eine* Bibliothek und vielleicht die eigene des Phot. hält, so daß die als codd. 145–158 beschriebenen Lexika schon gewissermaßen immer und jederzeit zugänglich gewesen wären. Aber ein solcher Gedanke ist ganz abwegig, wie drastisch C. MANGO (Byzantium and its Image. London 1984, VII S. 38f.) gezeigt hat. Nicht nur die von Becker genannten Lexika, sondern wohl die meisten Bücher wird Phot. da zuerst in Händen gehalten haben, als er das entsprechende Kapitel schrieb. Vgl. K. ZIEGLER, *RE* XX 1, 1941, 684 Anm. 1 und 718 Anm. 1: „es findet sich in der ganzen ‚Bibliothek' auch nicht eine einzige Stelle, an der der Verfasser sich als Eigentümer eines der besprochenen Bücher bezeichnet"; es seien Bücher gewesen, „in die er zeitweilig Einsicht zu nehmen Gelegenheit hatte".

Phot. direkt benutzt sei, verstößt gegen die von Wentzel, Reitzenstein und Adler begründete, sich als sehr zuverlässig erweisende Methode, von solchen Zufälligkeiten (mit denen ältere Philologen wie Naber und M. Schmidt viel Verwirrung gestiftet hatten) frei zu kommen[45]. Wenn sich daher zeigt, daß z. B. Glossen aus Bk.ᵛ immer wieder sowohl bei Phot. wie im rhet. stehen, ist daraus zu schließen, daß Bk.ᵛ in der gemeinsamen Quelle stand und auch dann dafür anzunehmen ist, wenn eine solche Glosse allein bei Phot. steht, weil eben das Et. Gen. kein Exzerpt aus rhet. entnommen hat oder es sich um einen Bereich handelt, in dem rhet. überhaupt nicht vorkommt. Von den von mir noch 1981[46] (z. Teil unter dem Einfluß Adlers) unter den als vermutlich direkt von Phot. benutzt angenommenen ist mit Recht von Theodoridis selbst die Epitome des Harpokration fallengelassen worden[47], Bk.ᵛ ist gleichfalls als nur durch Σ benutzt zu betrachten[48].

Mit Sicherheit zog der junge Phot. für sein noch ganz unselbständiges *opus iuvenile* zwei Fassungen der Σ und dazu sehr wahrscheinlich den von ihm im Prologos zitierten Diogenian heran, der aber auch in Σ schon exzerpiert war[49]. Ob darüberhinaus Quellen von Phot. selbständig benutzt wurden und falls ja, welche und in welchem Ausmaß (ob das Inkorporieren einzelner Lesefrüchte übersteigend), bleibt ganz ungewiß; für wahrscheinlich halte ich es nicht.

Anhangsweise ist hier noch auf das Problem von Glossen aus dem attizistischen Lexikon des Oros in Σ und ihren Abkömmlingen (also auch Phot.) einzugehen. Schon Naber und Cohn hatten die durch ein namentliches Oroszitat bei Stephanos von Byzanz absolut sichere Tatsache konstatiert, daß in der Suidasglosse α 729 ein Stück aus Oros steckt; Reitzenstein hat durch Publikation der entsprechenden Phot.-Glosse (40, 21–41, 3 R. = α 466 Theod.) das Faktum bekräftigt und zudem völlig überzeugend nachgewiesen, daß dieses Orosstück in Σ aus dessen attizistischem Lexikon stammt[50]. Die Angelegenheit ist so sicher und eindeutig, daß sie z. B. von C. Wendel[51], Theodoridis[52] und jüngst W. Slater[53] anerkannt worden ist. Nachdem durch den Nachweis, daß mehr als 80 Glossen aus dem attizistischen Lexikon des Oros im Lexikon des sogen. Zonaras erhalten sind, die Materialbasis beträchtlich erweitert wurde, konnten weitere Glossen der Σ durch die ganz engen wörtlichen Übereinstimmungen mit Orosglossen bei Zonaras für Oros reklamiert[54] und Lattes scharfsinnige Vermutung betr. die Σ-Glosse ἀκολουθεῖν μετ' αὐτοῦ bestätigt werden[55]. Theodoridis[56] hat bei zwei von mir als akzessorische Argumente herangezogenen Σ-Glossen (ὀβολοστάτης, σκορδινᾶσθαι) die Provenienz aus Oros bestritten und danach erklärt (S. 194), daß „der Versuch, die Benutzung der attizistischen Schrift des Oros in der erweiterten Συναγωγή nachzuweisen, nicht gelungen ist". Da Theodoridis dabei den von Reitzenstein und seinen Vorgängern gelieferten Nachweis geflissentlich verschweigt und auf die nachgewiesenen engen wörtlichen Korrespondenzen zwischen Orosfragmenten und Σ-Glossen, d. h. auf die Hauptargumente, auch gar nicht Bezug nimmt, lohnt es sich eigentlich nicht, auf seine generelle Bestreitung überhaupt einzugehen. Wie man ernsthaft bestreiten kann, daß in der Phot.-Glosse (314, 20 Pors.) ὀβολοστάτης· δανειστὴς ἐπ' ἐνεχύροις. στήσασθαι γὰρ τὸ δανείσασθαι durch den Satz des Et. Gen. (s. v. ὀβολός) ὁ δὲ Ὦρος λέγει, ὅτι τὸ στήσασθαι δανείσασθαι δηλοῖ ein wesentlicher Teil für Oros bezeugt wird, mag Theodoridis selbst sehen.

Die Et. Gen.-Glosse σκορδινᾶσθαι[57] hat am Ende die Subscriptio οὕτως Ὦρος (EM: om. AB); nur ihr Anfang (τὸ παρὰ φύσιν τὰ μέλη ἐκτείνειν μετὰ τοῦ χασμᾶσθαι διακλώμενον σκορδινᾶσθαι λέγεται) und ein etwas später folgendes Zitat aus Aristophanes' Acharnern (30) weisen enge Übereinstimmungen mit der Σ-Glosse bei Phot. 524, 21 und Suid. σ 667 (Anfang) auf: τὸ παρὰ φύσιν ἀποτείνειν τὰ μέλη μετὰ τοῦ χασμᾶσθαι διακλώμενον (hierauf folgt unmittelbar das genannte Zitat).

Es gibt zwei Möglichkeiten der Analyse der Et. Gen.-Glosse: man kann

[45] Solche scheinbar singulär bei Phot. bezeugten sind mit größter Wahrscheinlichkeit die Glossen aus dem Antiattizisten (THEODORIDIS, Phot. S. LXXV), vgl. ADLER (wie Anm. 8) 688, 40–43. Betreffend Eirenaios (ebd. S. LXXIV) hätte Theodoridis besser REITZENSTEINS präzisere Aussage (Anm. zu Phot. 49, 12–17) zitiert: „Irenaeus wohl sicher durch Mittelquelle (Helladios?) benutzt"; ERBSE hat die Glosse Paus. Att. α 44 zugeteilt!

[46] ALPERS (wie Anm. 8) 73.

[47] Zu diesem Ergebnis haben mich die Arbeiten mit dem Et. Gen. und Phot. seither auch geführt; vor allem hat durch seine sorgfältige Analyse CUNNINGHAM (wie Anm. 18) gezeigt, daß Harp. schon in Σ exzerpiert war und daß auch Suid., anders als Adler annahm, wohl die meisten seiner Harp.-Glossen aus Σ hat.

[48] Daß ich Oros, S. 73 Bk.ᵛ¹ noch für Phot. annahm, war eine Fernwirkung der auf Wentzels überholter Annahme, daß rhet. = Phot. sei, beruhenden alten Analyse.

[49] Das zeigen die übereinstimmenden Zitate bei Phot. α 422 = Suid. α 618 und αι 103; auch die wenigen Diogenianglossen des rhet. stammen wie die des Suid. aus Σ.

[50] Die Nachweise bei ALPERS (wie Anm. 8) 56f. und zu fr. B 4, S. 195f.

[51] C. WENDEL, *RE* XVIII 1, 1939, 1178, 53–58.

[52] THEODORIDIS, Testimonienapparat zu Phot. α 466.

[53] W. J. SLATER, Aristophanis Byzantii Fragmenta. Berlin 1986, 7: „excerptum ex Oro e Σ haustum".

[54] ALPERS (wie Anm. 8) 62f.

[55] Daß dabei oft große Unsicherheit besteht, ist Oros S. 69 nachdrücklich betont worden.

[56] THEODORIDIS, GGA 190ff.

[57] Der Text ist vollständig gedruckt als Oros fr. B 147b.

1. mit Wentzel den mit Σ übereinstimmenden Teil[58] aus rhet. (also Σ) und den Rest aus Oros ableiten oder 2. (mit Alpers) die ganze Glosse (der Subscriptio entsprechend) auf Oros zurückführen[59]. Nimmt man 1. an, so muß man eingestehen, daß rhet. nicht aus *der* Fassung der Σ stammen kann, die Phot. und Suid. hier benutzten, da das rhet. gegenüber Phot./Suid. (wo τὸ παρὰ φύσιν ἀποτείνειν τὰ μέλη steht) mit τὸ παρὰ φύσιν τὰ μέλη ἐκτείνειν einen Wortlaut aufweist, der „durch alte und zuverlässige Zeugnisse unterstützt wird" (Theodoridis)[60]. Theodoridis hat das klar erkannt und offen eingeräumt: „Daß die Version des Etym. Genuinum in diesem Teil der Erklärung von der erweiterten Συναγωγή unabhängig ist, das kann niemand bezweifeln."[61] Er hat aber nicht bemerkt, daß er damit sowohl über Wentzels Analyse (der nicht bemerkt hatte, daß der von Phot./Suid. abweichende Text des Et. Gen. „durch alte und zuverlässige Zeugnisse unterstützt wird") wie über seinen eigenen, etwas später ausgesprochenen Satz, Wentzels Analyse werde „glänzend bestätigt"[62], den Stab gebrochen hat. Der richtige Satz von Theodoridis, die Version des Et. Gen. sei „von der erweiterten Συναγωγή" unabhängig, kann nach den in diesem Beitrag früher gemachten Ausführungen zweierlei besagen: a) von *der* erweiterten Σ unabhängig, von der hier Phot. und Suid. abhängen (also abhängig von der anderen Fassung, wie bei den Glossen δυσωπεῖσθαι, Τιθωνοῦ γῆρας usw.) oder b) von der Σ überhaupt unabhängig und damit also auch für den ersten Teil aus der ausdrücklich angegebenen Quelle, nämlich Oros, stammend. Man kann von

[58] WENTZEL, QdS. S. 1472f. führte im Et. Gen. die Worte σκορδινᾶσθαι–λέγεται und Ἀριστοφάνης–πέρδομαι auf das rhet. zurück, den gesamten Rest auf Oros.

[59] ALPERS (wie Anm. 8) 60f.

[60] THEODORIDIS, GGA 192. Die genannten Zeugnisse sind Hesych σ 1106 SCHM. und sch. Aristoph. Ran. 922, wo übereinstimmend (wie im Et. Gen.) τὸ παρὰ φύσιν τὰ μέλη ἐκτείνειν steht (vgl. auch sch. Aristoph. Vesp. 642: μετὰ χάσμης τὰ μέλη ἐκτείνοντες).

[61] THEODORIDIS, GGA 192.

[62] A. O. 194. Da Theodoridis durch seine Analyse Wentzel bestätigt zu haben vermeint, muß Wentzel doch vor Theodoridis in Schutz genommen werden: Wentzel war ein viel zu erfahrener Quellenanalysator, als daß er auf die geradezu kuriose und abenteuerliche Idee von Theodoridis hätte verfallen können, im Et. Gen. nur die Worte μετὰ τοῦ χασμᾶσθαι διακλώμενον (und das Aristophaneszitat) auszusondern und auf das rhet. zurückführen zu wollen. Wentzels Verteilung der Glosse auf zwei Quellen war zwar falsch, aber sein Zusammennehmen des Abschnitts vom Lemma bis zu dem Worte λέγεται wird in der Tat „glänzend bestätigt". Daß jene Worte mit dem Davorstehenden zusammengehören, zeigen klar die ihnen inhaltlich genau entsprechenden Worte bei Hesych σ 1106 ... ἐκτείνειν καὶ στρέφεσθαι μετὰ χάσμης (vgl. sch. Aristoph. Ach. 30b σκορδινᾶσθαι οὖν ἐστιν τὸ ἀνακλᾶσθαι μετὰ χάσμης, ferner sch. Aristoph. Ach. 30a σκορδινῶμαι ἀντὶ τοῦ κλῶμαι und σκορδινᾶσθαι οὖν ἐστιν τὸ ἀνακλᾶσθαι μετὰ χάσμης; vgl. auch das in Anm. 60 zitierte Scholion). Zum Aristophaneszitat s. weiter unten.

Theodoridis sagen: *incidis in Scyllam cupiens vitare Charybdin.* Denn wenn er den ersten Teil der Glosse nicht auf Oros zurückführen will (um eine gravierende Koinzidenz zwischen Oros und Σ nicht zugeben zu müssen), muß er jenen Teil aus Σ ableiten (wie Wentzel) und bekommt dadurch einen weiteren schwerwiegenden Trennfehler Phot./Suid. : rhet. (analog zu δυσωπεῖσθαι etc.).

Nun ist aber die *gesamte* Glosse des Et. Gen., wie besonders die Hesychglosse σ 1106 Schm. zeigt, eine homogene Einheit; in ihr steht das Aristophaneszitat an passender Stelle, da insbesondere χασμώδεις ὄντες sich auf κέχηνα bezieht. Die Subscriptio des Et. Gen. οὕτως Ὦρος, die sich, am Schluß der Glosse angebracht, ausdrücklich auf die gesamte vorangehende Glosse bezieht[63], wird durch das Zeugnis des Hesych als korrekt bewiesen. Die komischen Glossen, die bei Hesych aus Diogenian stammen, werden mit Recht auf die Κωμικὴ λέξις des Didymos zurückgeführt[64], dieses Buch des Chalkenteros war aber bezeugterweise auch Quelle des Oros[65]. Hierdurch erklären sich die außerordentlich engen wörtlichen Entsprechungen. „Diogenian ... hat ... die λέξις κωμική und λέξις τραγική vollständig, allerdings seinen Zwecken entsprechend stark verkürzt und mit Weglassung aller gelehrten Details in sein allgemeines Wörterbuch der griechischen Sprache ... aufgenommen."[66] Dabei ist das „gelehrte Detail" des Aristophaneszitates weggekürzt worden. Daß das Acharnerzitat wirklich schon bei Didymos stand, ist nun keine Spekulation, sondern läßt sich urkundlich nachweisen; es kam also schon bei Oros vor und wurde nicht etwa, wie Theodoridis, um einen Beleg für seine Abhängigkeitshypothese zu bekommen, die Sache hinzubiegen suchte, erst im Et. Gen. eingeschwärzt. Das Hippokratesglossar des Erotianos ist zwar nur in sehr stark verkürzter Fassung überliefert, doch ist in seiner folgenden Glosse noch so viel erhalten, daß es den genannten Beweis liefert: Erot. 48, 15 Nachm. κορδίνημα· γράφεται καὶ σκορδίνημα. καρηβαρίαν δὲ σημαίνει, παρὰ τὸ τὸ κάρα δινεῖσθαι, ὡς καὶ Ἀριστοφάνης ἐν Ἀχαρνεῦσι. Nochmals kommt die Glosse, noch stärker gekürzt, bei Erot. 77, 1f. vor: σκορδίνημα· γράφεται καὶ κορδίνημα. οὕτω δ' ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι τὸ καρηβαρεῖν, ὡς καὶ

[63] Die überwiegende Mehrzahl der Subscriptionen des Et. Gen. ist korrekt. Daraus, daß einige ungenau oder unkorrekt sind, darf nicht abgeleitet werden, alle seien folglich unglaubwürdig. Die Beweislast fällt immer auf den, der eine explizite Subscriptio in Frage stellen will. In unserem Falle ist die explizite Subscriptio durch explizite parallele Zeugnisse abgesichert, so daß eine Bezweiflung gänzlich unberechtigt ist.

[64] S. L. COHN, *RE* V 1, 1903, 462f.

[65] COHN, a. O. 461f.; ALPERS (wie Anm. 8) 111f.

[66] COHN, a. O. 463, 60ff.

Ἀριστοφάνης[67]. Das Aristophaneszitat und die gleiche Etymologie (im Et. Gen. lautet sie παρὰ τὸ δινεῖσθαι τὴν κεφαλήν) zeigen, daß beide Bestandteile schon in der gemeinsamen Quelle von Oros und Erotian vereinigt waren, bei Didymos[68].

Die engen Beziehungen, die Oros und Hesych mit den Aristophanesscholien (besonders zu Ranae 922) aufweisen, erklären sich dadurch, daß die Scholien (indirekt) stark auf den Aristophaneskommentar des Didymos zurückgehen[69] und es „in der Natur der Sache (liegt), dass die beiden Wörterbücher sich mit den Commentaren zu den Tragikern und Komikern sehr nahe berührten; und thatsächlich finden wir häufig wörtliche Übereinstimmung zwischen den Lexikographen, die nur die λέξεις des D(idymos) benutzt haben, und den auf seinen Commentaren beruhenden Scholien zu den Tragikern und zu Aristophanes, in denen lexikalische Dinge erörtert werden"[70]. In einem Kommentar zu Aristophanes selbst hat aber die Anführung einer Belegstelle aus Aristophanes keinen Sinn, weswegen im Scholion zu Ranae 922 natürlich Acharn. 30 nicht zitiert worden ist.

Die Σ-Glosse σκορδινᾶσθαι bei Phot. und Suid. ist nun, wenn man sie mit der Orosglosse sowie mit Hesych σ 1106 und sch. Aristoph. Ran. 922 vergleicht, ganz eindeutig mit Oros enger verwandt als mit den anderen beiden Zeugen. Ein unvoreingenommener Leser kann den Text der Σ-Glosse eigentlich nur als eine Kurzfassung desjenigen der Orosglosse auffassen, bestehend lediglich aus dem Anfang der Erklärung und dem dazugesetzten Aristophaneszitat. Die Orosglosse des Et. Gen. und die Σ-Glosse (Phot., Suid.) sind durch den Wortlaut τὸ παρὰ φύσιν τὰ μέλη ἐκτείνειν (Oros: ἀποτείνειν τὰ μέλη) μετὰ τοῦ χασμᾶσθαι διακλώμενον gegenüber Hesych (τὸ παρὰ φύσιν τὰ μέλη ἐκτείνειν καὶ στρέφεσθαι μετὰ χάσμης) zusammengeschlossen, Σ ist durch die (sekundäre) Abweichung ἀποτείνειν τὰ μέλη von der originalen Fassung τὰ μέλη ἐκτείνειν getrennt. Verbunden sind die Oros-Fassung im Et. Gen. und die Σ-Glosse durch zwei Fehler im Aristophaneszitat: sinnwidrig steht dort στέλλω statt στένω und sprachlich und metrisch falsch σκορδίνομαι statt σκορδινῶμαι[71]. Beide Fehler sind, wie Entstehungsart und Überlieferungs-

[67] Vgl. E. Nachmanson, Erotianstudien. Uppsala 1917, 494.

[68] Didymos wird von Erotian (5, 19) genannt. Vgl. Cohn, *RE* VI 1, 1907, 547, 34ff.; M. Wellmann, Hippokratesglossare. Berlin 1931, 57 f.

[69] Cohn (wie Anm. 64), Sp. 455ff.

[70] Cohn, a. O. 462, 55–63.

[71] In der Σ-Glosse ist das Ursprüngliche durch Kollation mit der Nebenüberlieferung, d. h. durch Kontamination, fast völlig überdeckt worden. Theodoridis (GGA 193) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die ursprünglichen Lesungen στέλλω und σκορδίνομαι im Galeanus des Phot. vom Korrektor mit Hilfe von Rasur in στένω und σκορδινῶμαι verbessert wurden. Über den (die) alten Korrektor(en) des Galeanus und die Quellen ihrer Korrekturen geben weder Tsantsanoglou, Τὸ λεξικὸ τοῦ Φωτίου, Thessalonike 1967, 36ff. noch Theodoridis, Phot. S. XXX–XXXXII Auskunft. Nach gelegentlich gemachten Beobachtungen (die ich leider nicht gesammelt habe) halte ich – allerdings mit allem Vorbehalt – die Vermutung für erwägenswert, daß für die Korrekturen (außer, wo es sich um die Beseitigung elementarer Schreibversehen handelt) eine Suidashandschrift eingesehen worden ist (wie ja in der Phot.-Überlieferung nachweislich bei der Handschrift z geschehen, vgl. Tsantsanoglou, a. O. 108ff.). Offenkundig ist die Quelle der Kontamination dagegen bei Suid. σ 667: der Kompilator benutzte seine mit Scholien versehene Aristophaneshandschrift und fügte aus eben unserer Stelle Acharner 30 das zugehörige Scholion als dritten Teil derselben Glosse (667 b) hinzu und verbesserte aus dem Aristophanestext das fehlerhafte Zitat der Σ-Glosse.

stand zeigen, sehr alt. στέλλω – στένω beruht auf einer Verlesung innerhalb der Majuskeltradition (ΛΛ aus N). Der Fehler σκορδίνομαι ist durch die in den nicht mit Σ übereinstimmenden Teilen der Orosglosse des Et. Gen. häufigen, konsequent falsch akzentuierten Formen σκορδίνασθαι, κορδίνασθαι, καριδίνασθαι[72] als Charakteristikum alter Oros-Überlieferung bezeugt[73].

Die im Et. Gen. durch namentliches Zitat als von Oros stammend bezeugte Version der Didymos-Glosse σκορδινᾶσθαι findet sich mit der geringfügig abweichenden Formulierung wörtlich in der Σ-Glosse σκορδινᾶσθαι: diese Glosse wird durch jene als Eigentum des Oros bezeugt. Diese Tatsache bestätigt den an Hand der Glosse Ἀθηναίας (= Oros fr. B 4) von Reitzenstein nach Vorgang anderer erbrachten zwingenden Nachweis, daß in Σ auch Material aus der attizistischen Schrift des Oros eingeflossen sei, sie bestätigt ferner die durch Vergleich sicherer Orosglossen im Lexikon des Zonaras mit eng verwandten Σ-Glossen gemachte Beobachtung, daß über die Glosse Ἀθηναίας hinaus weitere Orosglossen in der Σ vorhanden sind. Ob und wie diese im einzelnen identifiziert werden können, ist ein Problem, das hier nicht diskutiert werden soll.

An den 1981 von mir formulierten Ergebnissen[74] ist also, da die von Theodoridis dagegen vorgebrachten Einwände teils auf unrichtigen Annahmen basieren, teils einfach nicht stichhaltig sind, in vollem Umfange festzuhalten.

[72] Vgl. den Apparat zum Text der Orosglosse fr. B 147 b Zeile 1.2.7.8.

[73] Ob dies ein Fehler ist, der in der handschriftlichen Tradition des Oros entstand, oder ob er zu den für Oros selbst vorauszusetzenden (vgl. Alpers, wie Anm. 8, S. 105 Anm. 24) zu rechnen ist, läßt sich nicht entscheiden (die erste Annahme dürfte wahrscheinlicher sein). Jedenfalls entstanden beide Fehler, bevor sich die Überlieferung in die beiden in Σ und in Et. Gen. aufgenommenen Exzerpte gespalten hatte.

[74] Alpers (wie Anm. 8) 61.

PAUL MAGDALINO / ST. ANDREWS

BASIL I, LEO VI, AND THE FEAST OF THE PROPHET ELIJAH*

Among the major changes in Byzantine public and court ceremonial instituted by the Macedonian emperors, one of the most striking is the increased emphasis they placed on the feast of the prophet Elijah (20 July), whom both Basil I and Leo VI venerated as their heavenly patron.[1] The new order of ceremony that emerged is documented by the treatise of Philotheos (899), and, in fuller processional detail, by Constantine Porphyrogenitus' *Book of Ceremonies*.[2] The feast began with a vespers service the previous evening in the palace church of the Theotokos of the Pharos, and resumed at dawn with an assembly in the main palace throne room, the Chrysotriklinos. From here, the senate proceeded directly to the Nea Ekklesia, while the emperors, joined by the patriarch, proceeded there via the Pharos church and the palatine chapel of Elijah.[3] After the celebration of the liturgy, the emperors returned to the Chrysotriklinos for a banquet with the patriarch, the metropolitans, and selected secular dignitaries.

A scholion to the description in the *Book of Ceremonies* states that the feast was 'made new' (ἐκαινουργήθη) under Basil I, from which it is reasonable to suppose that the order of ceremony described above was instituted after the grand opening of the Nea Ekklesia on 1 May 880. This supposition is complicated, however, by the neglected evidence of a far from negligible

---

* This note is meant to be read in conjunction with my article 'Observations on the Nea Ekklesia of Basil I' (*JÖB* 37 [1987] 51–64), which should be consulted for all references to the Nea, and for full bibliographical details of works cited here in brief. In connection with that article, it should also be noted that a strong case has been made for dating Harun-ibn-Yahya's visit to Constantinople to 912–3. This increases the likelihood that the 'imperial church' he describes is the Nea: see ibid. 63–4; G. OSTROGORSKY, *SK* 5 (1932) 251–7; H. GRÉGOIRE, *Byz* 7 (1932) 666–73.

[1] For Basil, see Gy. MORAVCSIK, Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I. *DOP* 15 (1961) 91. For Leo: OIKONOMIDÈS, Listes de préséance, 214–9 and references; Λέοντος τοῦ Σοφοῦ πανηγυρικοὶ λόγοι, ed. AKAKIOS, Athens 1868, 89, 259ff.

[2] Philotheos, ed. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*; De cer., 114–8 (VOGT, I, 106–9).

[3] This was not the main liturgical venue, pace M. MCCORMICK, Eternal Victory. Cambridge 1986, 208.

source. The surviving *Vita* of Leo VI's sainted first wife Theophano, written during Leo's reign by the son of an imperial official, has a fairly detailed account of Leo's 'miraculous' return to favour with Basil on Elijah's day 886.[4] In token of their reconciliation, Basil and Leo appeared together in the great procession of the feast. This procession took place outside the palace, and was witnessed by crowds so large that Basil was initially terrified by their noisy welcome for Leo. The emperors proceeded from a church of the 'Bodiless' Angels (Asomatoi) to a 'great church' dedicated to the prophet. After entering the sanctuary and attending the liturgy, the emperors 'returned back up' to the Palace to entertain their dignitaries.

It is clear that the procedure outlined here was different from that described in the ceremonial treatises. But how different? The 'great church' where the liturgy was celebrated could have been the Nea. If so, the church of the Asomatoi can readily be identified with the church of the Archangels that Basil had restored early in his reign, and where he had received his first coronation at the hands of the patriarch Ignatios. The indications are that this church was situated just outside, or on the edge of, the Great Palace, on the same side as the Nea, but on a higher level.[5]

This identification, however, runs into two objections. Firstly, a processional route located in the palace area is unlikely to have been lined by uncontrollable crowds. We can, of course, explain these away as a rhetorical exaggeration for the ranks of senators, guards of honour, palatine personnel, and deme representatives who had a ceremonial role within the palace precinct.[6] Such an explanation finds some support from Philotheos, who can even describe the procession from the Pharos church to the Nea as *demosia*.[7] Yet before we dismiss the literal evidence of our source, we should perhaps look for an explanation that better accords with it. One possibility, which certainly deserves consideration, is that the processional route to the Nea, and the Nea itself, were less exclusively palatine under Basil than they later became. But this brings us to the second objection: it is strange that the Nea is not identified as such, or by reference to one or more of its other patrons, since it was not dedicated to Elijah alone. We

[4] Ed. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaiser Leos VI. *Zap. imp. akad. nauk, ist.-philol. otdel*, III/2 (St. Petersburg 1898) 13.

[5] Genesios, ed. Lesmueller-Werner–Thurn, 80. I would identify this church both with the one at τὰ Τζήρου/Στείρου (see Janin, Églises, 345–6, who rightly, I think, equates it with that ἐν τοῖς Σινάτορος) and with the church of the Archangels in the *Neon Palation* (Mateos, Typicon, II, 143).

[6] See, e.g., De cer., 9ff. (Vogt, I, 6ff.).

[7] Ed. Oikonomidès, Listes, 217.

should therefore consider the further possibility that the reference is to the Prophet's old shrine at Petrion on the Golden Horn.[8] This interpretation has the disadvantage that it fails to locate or identify the church of the Asomatoi.[9] On the other hand, it has several points in its favour:

1. The *Patria* characterise the church of Elijah at Petrion as a *megas naos*.[10]
2. Basil I is known to have restored this church, and it stood close to his main monastic foundation.[11]
3. The Typikon of the Great Church names it first of the two churches where the Prophet's *synaxis* was held.[12] Although the text adds that in the Nea, "a more splendid festival is celebrated, with the emperor and senate and patriarch assembling there", the addition is itself a fairly good indication that the *propheteion* at Petrion had been the sole venue for the *synaxis* before the Nea was completed.
4. The *Vita* of Theophano later mentions the feast and the church of Elijah in a different context which seems to indicate that this church was reached from the Holy Apostles by a side-street passing close to the cistern of Bonos: in other words, bearing north-east towards the Golden Horn rather than south-east towards the Great Palace.[13]

There is some reason to believe, then, that in 886 Basil and Leo celebrated Elijah's day at the Prophet's old church at Petrion, just as it had been celebrated before the opening of the Nea in 880. It is possible, of course, that Basil reverted exceptionally to the old order of ceremony so as to show his son to the public. If so, however, we should expect the *Vita* of Theophano to make the most of the fact, instead of giving the impression that Leo's appearance was the only surprise. Thus, whatever the liturgical venue attended by the emperors in 886, it was surely the *expected* one. This means that the order of ceremony prescribed by Philotheos and Constantine Porphyrogenitus, and the institution of a separate court *synaxis* at the Nea, must have been the work of Leo VI, and should be taken to represent his,

[8] Janin, Églises.

[9] See ibid., 54, for the suggestion that this was an otherwise unidentified building in the vicinity of the Holy Apostles.

[10] Preger, Scriptores, II, 240. This and the attribution of the original structure to Zeno (474–91) suggest that it was a long basilica rather than a domed cruciform building of the ninth-century type represented by the Atik Mustafa Paşa Camii, which a recent study proposes to identify with Elijah's propheteion (see T. F. Mathews and E. J. W. Hawkins, *DOP* 39 (1985) 134), but which is more likely to correspond to the convent church of St. Euphemia (see next note).

[11] See 'Observations on the Nea', n. 11.

[12] Mateos, Typicon, I, 346.

[13] Ed. Kurtz, 17; cf. Majeska, Russian Travelers, 298.

more than Basil's, personal devotion to Elijah. Leo certainly made no secret of his gratitude to the Prophet for deliverance from the injustice done to him by Basil. He composed the dismissal hymn sung at the vespers service, and extended the festivities for three days, instituting games for the populace and banquets for the court[14]. The institution of games at which the emperor showed himself to his people in the hippodrome was perhaps meant partly to make up for his withdrawal from the public liturgical procession.

Whether or not Leo was responsible for enhancing the liturgical importance of the Nea Ekklesia on 20 July, he certainly enhanced the importance of the palace church of the Pharos. In this connection, it is worth observing that Leo probably transferred the celebration of imperial weddings to the Pharos from the chapel of St. Stephen, and issued a *nomisma* portraying the Virgin of the Pharos on the obverse.[15] There is also reason to think that under him Michael replaced Gabriel as the principal archangelic patron of the Nea. All this and the fact that one of Leo's first acts as emperor was to rehabilitate the memory of Michael III add to the suggestion, recently challenged but not yet totally disproved, that Michael III had been Leo's real father.[16] In conclusion, the problems raised in this short note show that we cannot be too careful in reading the official literature of the Macedonian dynasty – not only when it blackens the dynasty which Basil I overthrew, but equally when it insists on the essential continuity of the dynastic succession which Basil established.

[14] Oikonomidès, *loc. cit.*

[15] De cer., 201 (Vogt, II, 10; cf. ibid., Commentaire, II, 14–15); Jane Timken Matthews, The Pantokrator, Title and Image (unpublished Ph. D. dissertation, New York University 1976), 157–9, 161.

[16] The case for Michael's paternity was made by C. Mango, Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty. *ZRVI* 14–15 (1973) 22ff.; repr. in: Byzantium and its Image. *Contra*: E. Kislinger, Eudokia Ingerina, Basileios I. und Michael III. *JÖB* 33 (1983) 119–36.

THOMAS DREW-BEAR / LYON – JOHANNES KODER / WIEN

EIN BYZANTINISCHES KLOSTER AM BERG TMOLOS

Mit einem Beitrag von J.-P. Sodini

Mit sechs Tafeln

Im Verlauf ihrer dritten Reise in „Lydien und den angrenzenden Gebieten" besuchten J. Keil und A. von Premerstein westlich von Philadelphia (Alaşehir) an den Nordhängen des Tmolos (Boz Dağ), der das Tal des Kogamos (Alaşehir Çayı) im Norden von dem des Kaystros (Küçükmenderes) im Süden trennt, einige türkische Dörfer. „In dem wasserreichen, tief einschneidenden Sass-Dere[1] konnten wir gar keine antiken Ortschaften konstatieren, brachten aber in dem gleichnamigen hochgelegenen Dorfe in Erfahrung, daß ein etwa eine Stunde entfernter Berg Azı Tepe eine Burg, Kale, trage, die wir jedoch nicht besuchen konnten."[2] Seit dieser Erwähnung verstrichen zwei Generationen, ohne daß der Azı Tepe in der archäologischen Literatur weiter erwähnt worden wäre. So besuchte erst der früh verstorbene Chr. Naour[3] den Ort selbst, von dem Keil und von Premerstein nur berichtet worden war, und fand tatsächlich eine bedeutende archäologische Stätte[4].

Mit ihrer Lage im Tmolos-Massiv, auf den Kämmen gräulicher Felsen, welche von breiten Grünflächen durchschnitten sind, erstreckt sich die

[1] „Tal der Schilfrohre", das sich vom Tmolos zur Ebene zwischen Philadelphia und Sardes hinabzieht.

[2] *Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Denkschr.* 57/1. Wien 1914, 15.

[3] In den Akten des VIII. Int. Kongr. f. griech. u. latein. Epigraphik, Athen 1982, II. (1987) 158–161 hat Drew-Bear eine Biographie seines Schülers und Freundes mit einem Verzeichnis seiner bis dahin erschienenen Schriften veröffentlicht; eine große Zahl weiterer, von Naour aufgenommener Inschriften aus dem Gebiet nördlich des Kogamos-Tales wird an anderer Stelle publiziert werden.

[4] Der Flurname lautet Kızılkilise, doch findet man den Dorfnamen Azıtepe nahe unserer Ortslage beispielsweise auf dem Blatt „İzmir (342-A)" des Yeni Türkiye Atlası (Ankara 1977); auf der Karte 1 : 200.000 (Blatt „Alaşehir", Im 21) des Harita Genel Müdürlüğü sind östlich des (auf Blatt „Manisa", Im 20 enthaltenen) „Astepe" Ruinen („Bektaşlar Hr.") verzeichnet.

Fundlage auf einer hier und da mit Bäumen besetzten kleinen Hochebene, welche zu Fuß erreichbar ist, nachdem man eine lange Erdstraße verlassen hat, die in starken Windungen, zwischen Tannen und duftenden Büschen hindurch, die Hänge des Gebirges hinaufführt und stellenweise einen großartigen Blick über die fruchtbare Ebene von Philadelphia hin bis zu den nördlichen Gebirgen gewährt, welche sie vom Kastolu Pedion, nicht weit von der Stadt Maionia trennen. Wie auf dem Panoramabild (Abb. 16) zu erkennen ist, wurden hier behauene Steine unterschiedlicher Größe und Säulen aus weißem Marmor von einem Bulldozer teilweise freigelegt, zerbrochen und in alle Richtungen zerstreut, der etwa 1980 in der Nähe einen landwirtschaftlichen Weg in dieser sehr isolierten Region öffnete. Die Bautenspuren sind oberhalb eines Abhanges zwischen relativ ebenen Feldern aneinandergereiht; diese enden mit einem eher plötzlichen Abfall zu einer Schlucht hin, die in den Berg eingeschnitten ist und Wasser führt (am einen Ende der Siedlungslage kann man übrigens eine große rechteckige, in den Felsen eingeschnittene Zisterne mit senkrechten Seitenwänden sehen).

Unter den Ruinen bemerkt man insbesondere zwei weiße Säulen, welche sich *in situ* in geringer Distanz voneinander erheben; die höhere, in welche ein Kreuz eingehauen ist, wurde erst jüngst in ihrem oberen Teil abgebrochen, wie der frische Bruch an der Oberfläche zeigt, an welcher große Kristalle eines eher groben weißen Marmors gut sichtbar sind. In der etwa 1,50 m tiefen steilen Böschung, welche der Bulldozer hinterlassen hat und vor welcher sich die Säulen erheben, zeichnen sich da und dort Bruchsteine mit Mörtel ab, während über die Oberfläche des Bodens über die gesamte Erstreckung hin quadratische oder rechteckige Platten aus weißem Marmor verstreut sind; sie sind größtenteils zerbrochen (ein Beispiel in Abb. 11) und dürften als Bodenbelag gedient haben (eine von ihnen trägt in der Mitte, offensichtlich als Steinmetzzeichen, den eingravierten Buchstaben *rho*). Aus demselben Marmor besteht ein Türsturz, der an einem Ende abgebrochen ist und vor dieser Böschung ruht, weiters zwei kleine, ziemlich abgeschliffene quadratische Basen mit Profilen oben und unten, die im Dorngebüsch liegen, das aus dem frisch aufgerissenen Boden gewachsen ist. Die Landbevölkerung berichtet über Funde einer großen Zahl von Gräbern mit Keramik- und Glasgefäßen in der Umgebung. Trotz ihres durch die Ziegen und die bau- und brennholzsuchenden Bauern sehr reduzierten Zustandes vermag die verbliebene Vegetation doch eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie die Berglandschaft ausgesehen haben muß, in welche diese Bauten hineingesetzt wurden, sicherlich als hoch gelegener Auslug über der Ebene von Philadelphia, aber nichtsdestoweniger nahe von fruchtbaren und kultivierbaren Feldern und nicht weit von einer Wasserstelle gelegen.

Interessant ist die Feststellung, daß die datierbaren Architekturteile sich über fast ein Jahrtausend erstrecken, von der späten Kaiserzeit bis zum 11. Jahrhundert. Bei bestimmten Stücken muß es sich um Spolien handeln, da der Marmor natürlich hier wie anderswo bei späteren Bauten wiederverwendet wurde; doch angesichts der Überzahl von älteren Stücken im Vergleich zu den mit den hier publizierten Hauptinschriften gleichzeitigen (man kann für die zweite Kategorie lediglich Nr. 6 des folgenden Katalogs anführen) ergibt sich notwendigerweise der Schluß, daß das byzantinische Kloster, von dem die Rede sein wird, an einem Platz errichtet wurde, der sicherlich in früheren Epochen bewohnt war.

Katalog der Architekturteile
(von J.-P. Sodini)[5]

1. Jonisches Kapitell. Es weist alle Elemente des jonischen Kapitells auf, nämlich: einen Echinus, der aus einem dreiteiligen Eierstab besteht, dessen seitliche Eier teilweise durch Eckpalmetten verdeckt sind (die Eier sind voneinander durch Pfeilspitzen getrennt, deren Spitze nicht ausgearbeitet ist); zwei regelmäßige ausladende Voluten mit einem zentralen Auge, dessen Mittelpunkt durch einen eingehauenen Punkt markiert ist; zwei Baluster, deren Schmuck auf der Photographie nicht erkennbar ist; einen Absatz am oberen Rand des Echinus, der oben mit einem Abakus versehen ist. Das Kapitell setzt sich nach unten in einem dicken zylindrischen Teil fort, welcher der Säule angepaßt ist. Dieses Kapitell reiht sich perfekt in die von O. Bingöl[6] gesammelten Serien ein. 2.–3. Jh.

2. Fragment eines korinthischen Kapitells. Lediglich die obere Partie erhalten; man erkennt die inneren und äußeren Voluten, einen zweifach gegliederten Abakus und am Auflager einen leicht vorspringenden zentralen Diskus. 2.–3. Jh.

3. Jonisches Komposit-Kapitell (fälschlich „theodosianisches" Kapitell genannt). Es setzt sich aus einem Astragal zusammen, der aus kleinen, vertikalen Palmetten (mit den Spitzen nach unten) besteht und an der Basis von einer Perlen- und Pirouettenreihe abgegrenzt ist; weiters aus zwei Reihen zu je acht fein gezahnten Akanthusblättern, wobei jedes Blatt doppelt, d. h. von einem breiten pflanzlichen Saum der gleichen Art einge-

[5] Die Katalog-Nummern stimmen mit den Abb.-Nummern überein, wodurch sich besondere Hinweise erübrigen.

[6] Das ionische Normalkapitell in hellenistischer und römischer Zeit in Kleinasien. Tübingen 1980.

faßt ist, der aus in sich gezackten Blättern besteht; einem Palmettenkranz aus Blättern mit sieben Zacken, der zwischen den Voluten angeordnet ist. Der schlecht erkennbare Abakusdekor scheint aus Schuppenornament zu bestehen. Die Eckvoluten sind gekehlt, mit knopfartigem Zentrum, auf den Oberseiten der Volutenbänder findet sich Blattwerk in Relief.

Die altchristlichen jonischen Komposit-Kapitelle mit gezahnten Blättern wurden von G. de Jerphanion[7], R. Kautzsch[8] und J. Kramer[9] gut erforscht. Ich selbst habe einige Beispiele für Griechenland gesammelt[10], während die Publikation der Kapitelle von San Marco in Venedig[11] und der großen Moschee von Kairouan[12] zahlreiche weitere Beispiele bekannt gemacht hat. In Phrygien gibt es Kapitelle, die den unseren vergleichbar sind, speziell als wiederverwendete Spolien im Tekke von Seyitgazi, dem antiken Nakoleia[13]. Die Kapitelle des H. Johannes Studios, welche ebenfalls zwei Reihen doppelter Blätter aufweisen, werden um 453 datiert[14]. Sie bieten einen guten chronologischen Hinweis für die Datierung unseres Kapitells, welches man im dritten Viertel oder in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ansetzen wird.

4. Korb-Kapitell mit horizontal umlaufenden Zickzackbändern? Es ist schwierig, anhand der Photographien die exakte Gestalt des Steines festzulegen. Doch stellt es sein Dekor aus parallelen Zick-zack-Bändern in die Nähe einer kleinen Reihe von Korbkapitellen, die in Konstantinopel, in Griechenland[15] und in Kairouan[16] entdeckt wurden. Zweites Viertel bis zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts.

5. Platte mit eingeritztem Kreuz, an dessen Enden Perlen angesetzt sind; der linke Kreuzarm auf der linken Plattenhälfte weggebrochen. Das Kreuz ruht auf einem Ständer, der auf einen Stufensockel gestellt ist. Die

[7] La Voix des Monuments I. Paris–Bruxelles 1930, 96–119.

[8] Kapitellstudien. Berlin–Leipzig 1936, 115–117 u. 125–139.

[9] Skulpturen mit Adlerfiguren an Bauten des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel. München 1968, 36–85 u. 86f. (Liste der Doppelblattkapitelle).

[10] Actes du Xe Congrès international d'archéologie chrétienne, Thessalonique 1980, I. Vatikan–Thessaloniki 1984, 222–230.

[11] F. W. Deichmann, Corpus der Kapitelle der Kirche von San Marco zu Venedig. Wiesbaden 1981, Nrr. 296, 297, 302, 303, 329, 330, 345, 348–351, 354, 374, 383, 437, 438, 509, 510, 564.

[12] H. Harrazi, Chapiteaux de la grande Mosquée de Kairouan. Tunis 1982, Nrr. 187–297.

[13] J. Kramer in *JÖB* 22 (1973) 241–250, hier 242, Abb. 6 u. 10.

[14] C. Mango in *BMGS* 4 (1978) 115–122.

[15] Sodini, Actes 248, Abb. 17 mit Bibliographie.

[16] Harrazi, Kairouan Nr. 378.

Form des Kreuzes ist nicht für ein genaues Datum charakteristisch, aber sein sehr schlichter Stil gemahnt an Beispiele wie die Kreuze, die am ersten Schranken der Koimesis in Nikaia aufgebracht sind und von U. Peschlow an das Ende des 7. oder den Anfang des 8. Jahrhunderts datiert wurden[17]. Was den Stufensockel anlangt, so begegnet er ab dem Ende des 5. oder dem Beginn des 6. Jahrhunderts am Sarkophag von Pietro Traversari[18], wo er mit zwei Zünglein dekoriert ist, welche die Paradiesesflüsse repräsentieren, und des weiteren in einer früher (462?) zu datierenden syrischen Handschrift in Leningrad[19]. Dasselbe Element des gestuften Kreuzständers findet sich auf Mosaiken in Qartmin wieder, die auf 512 zu datieren sind[20], und in justinianischer Zeit auf den Wandinkrustationen der Sophienkirche[21]. Diese wenigen datierten Beispiele zeigen, daß dieser Sockeltyp schon existierte, bevor er auf Münzen Tiberius' II. (578–582) wiedergegeben und von den Ikonoklastenkaisern wieder aufgegriffen wurde[22]. Doch verbreitet er sich verstärkt in der zweiten Hälfte des 6. Jh. (Ambone von Paros[23], İstanbul[24] und Sebaste[25]) und begegnet in der Ikonoklastenzeit in der Apsis der Irenen-Kirche und in der Höhlenkirche von Al Oda[26]. So ergibt sich kein sicherer Hinweis, der eine Datierung der Platte gestattet, wenngleich man den Eindruck hat, daß sie eher in das 7.–9. Jh. gehört.

[17] U. Peschlow, *Ist. Mitt.* 22 (1972) 176f., Taf. 43, 2 u. 3.

[18] J. Kollwitz–H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage. Berlin 1979, B 21, 72 u. 155.

[19] J. Leroy, Manuscrits syriaques à peintures. Paris 1964, I 113, II Taf. 2, 4.

[20] E. J. W. Hawkins–M. C. Mundell in *DOP* 27 (1973) 279–295.

[21] H. Kähler–C. Mango, Hagia Sophia. London–New York 1967, Taf. 63.

[22] A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Paris 1957, 28 Anm. 2 u. 70; in der 2. Aufl. (Paris 1984) 34f. u. 174–177; vgl. auch zu den Münzen A. R. Bellinger, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection I. Washington 1966, Taf. LX, LXIV, LXV, u. C. Morrisson, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale I. Paris 1970, 159–169 u. Taf. XXVI–XXVIII sowie Ph. Grierson, Byzantine Coins. London 1982, 35, 52, 161.

[23] A. K. Orlandos in *ABME* 2 (1969) 177–206; Th. Ulbert, Studien zur dekorativen Reliefplastik des östlichen Mittelmeerraumes. München 1969, 53f. Nr. 202, u. ders., *Ist. Mitt.* 19/20 (1969/70) 344.

[24] G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines des Musées Impériaux Ottomans. Constantinople 1912–1914, II 520f. Nr. 724.

[25] N. Firatli in *Cahiers Arch.* 19 (1969) 154, Abb. 6; ders. in *Türk Ark. Derg.* 19 (1970) 127, Abb. 7.

[26] N. Thierry in *Journal des Savants* avril–juin 1976, 98f. Es lassen sich weitere Beispiele aus Hira und Kharg anführen, welche M. Mundell Mango in Iconoclasm. 9th Spring Symposium of Byzantine Studies. Birmingham 1975, 68, Abb. 11 erwähnt.

6. Byzantinisches Gesims? (Fragment; h. 0,16; l. 0,30; d. 0,17). Ein von Bändern oben und unten gesäumtes Vierblattmotiv. Dazwischen kleine Kreuze, deren Arme sich an den Enden verjüngen. 10.?–11. Jh.

7. Starke Platte, mit Profilierung anscheinend auf allen vier Seiten (drei sind gut sichtbar); sie stellt den Kämpfer eines Kapitells dar und muß zu einer mittelbyzantinischen Kirche gehören.

8. Platte von beträchtlicher Dicke (h. 0,36; l. 0,93; d. 0,55), unvollständig, Profilleisten an drei Seiten. Das Vorhandensein einer Hohlkehle gestattet es, den Stein als Teil eines Gesimses zu identifizieren. Zweifellos krönte sie einen Pilaster.

9. Vielleicht der Boden eines Beckens (0,95 × 0,90), mit einem Omphalos, der von einem leicht hervortretenden Diskus umgeben ist, um die Stabilität des Beckens auf seinem Sockel zu gewährleisten.

10. Attische Säulenbasis mit oktogonaler Plinthe, über dem unteren Torus befindet sich eine Absatzleiste, ein Trochilus und ein oberer Torus. Es scheint unklar, ob die Form der Plinthe ursprünglich oder das Ergebnis einer Bearbeitung anläßlich einer Wiederverwendung ist.

11. Röhre aus gebranntem Ton, vom Typus, wie er eher zur Ableitung von Abwasser als zur Wasserversorgung üblich war.

12. Vollständig erhaltener roter Dachziegel (einer von mehreren): 0,374 × 0,362 × 0,05, an seiner glatten Seite mit zwei parallelen Wellenbändern geschmückt.

13. Zu den wiederverwendeten Architekturteilen ist zweifellos ein mit Inschrift versehenes Fragment zu zählen, welches links oben diagonal abgebrochen ist (h. 0,92; l. 0,62; d. 0,22); von der Inschrift sind einige Buchstaben (Buchstabenhöhe 0,038) erhalten, die mit Apices verziert sind, wie sie für die späte Kaiserzeit als charakteristisch gelten; die Inschrift ist in einen profilierten Rahmen graviert, den sie im übrigen am Ende von Z. 3 überschreitet. Zu lesen ist:

. . . .]υ (über υ: ////)
. . . .]ου
. . γυ]ναῖκα
4 . . .]ω̣

Höchstwahrscheinlich handelt es sich um einen Epitaph, der als Hinweis dafür von Interesse ist, daß sich in dieser Gegend in der römischen Zeit eine Siedlung samt Friedhof befunden hat.

Die Inschrift

Der bei weitem interessanteste Fund dieser Ortslage besteht freilich aus zwei inschrifttragenden Steinen, die einen kontinuierlichen Text enthalten. Im Folgenden soll diese Inschrift publiziert und in ihren historischen Zusammenhang eingeordnet werden, wobei für den zweiten Teil der Inschrift auch Ergänzungsvorschläge vorgetragen werden.

Der erste Teil der Inschrift (= I, vgl. Abb. 14) befindet sich auf einem Quader mit den Maßen h. 0,26 m, l. 1,04 m, d. 0,26 m (Buchstabenhöhe 0,022 m), der zweite Teil (= II, vgl. Abb. 15) auf einem links durchgehend abgebrochenen Block mit den Maßen h. 0,58 m, l. 0,51 m, d. 0,27 m (Buchstabenhöhe 0,018 m), wobei auch am rechten Rand im Bereich der Zeilen 1 und 6–10 geringfügige Textverluste gegeben sind. Dieser Block weist an seiner Unterseite eine Anathyrose auf.

Es folgt nun der Text der beiden Inschriftteile im erhaltenen Umfang, wobei die Verluste zunächst lediglich in jenem Ausmaß ergänzt wurden, das gesichert erscheint:

I.

† Μ̣ † Θ̣ †
† Νικηφόρος βασιλ(ικὸς) (πρωτο)σπαθ(άριος) ἐπὶ τῶν οἰκειακ(ῶν) ὁ Ἐρωτικός †
ἐν ὀνόματι Ἰ(ησο)ῦ [Χ(ριστο)ῦ]
τοῦ κ(υρίο)υ ἡμῶν τὴν λογικὴν ταύτην μάνδραν τῆς ὑπεράγνου θ(εοτό)κου καὶ
ἀειπαρ̣[θ(ένου)]
4 Μαρίας ἐκ τῶν θεοπαρόχων αὐτοῦ δωρεῶν ἐκ βάθρων πηξάμενος·
καὶ τὸ ἐν αὐτῇ γηρωκομεῖον τὰ Δηρμα οὕτω καλούμενα· τοῖς κα-
τ' ἐμὲ πᾶσιν κ(αὶ) μετ' ἐμὲ τὴν ἐπιστασίαν κ(αὶ) ἐξουσίαν τούτων μεταλαγ-
χάνουσιν ἐντέλλομαι ὥστε μὴ πλείους μὲν τῶν δώδεκα μοναστῶ(ν)
8 ἀποκληροῦσθαι κ(αὶ) ἀποκείρεσθε ἄνευ μέντοι τοῦ ἡγουμένου· μήτε †
ὑπερβα̣ί̣ν̣[ειν]

II.

ἀ]ριθμὸν τῶν γερόντων[. . . . .]
δ]έκα· ἔτι δὲ κ(αὶ) τοὺς εἰς διακονίαν τοῦ
]ἀ̣ριθμὸν τέσαρας· κ(αὶ) μήτε ὑπερεκπί-
4 [πτειν λό]γω̣ ἀνάγκης τῆς συμβαινούσης·
]μεν τῶν μοναζόντων ὁμήγυριν̣
μέ]ντοι τοῦ ἡγουμένου· τὴν δὲ̣ τ̣[. .]
ἀνη]βάσ̣κειν κ(αὶ) συνανακαινίζε[σθαι]

8]φυλάττεσθε † πρὸς τοῦτ[ο . . .]
]κουράτωρσι καὶ λαϊκοῖς ἐ[. . . .]
]ειν τῆς διοικήσεως · καὶ χα̣[. . .]
]ε̣ κ(αὶ) λογαριάζεσ̣θε αὐτοὺς ἐφ
12 π]αραβαίνων καὶ αὐτῶν τῆς
ἐπικα]τάρατος ἔστω καὶ κεχωρισ-
[μένος υ(ἱ)]ῷ κ(αὶ) ἁγίῳ πν(εύματ)ι προσκυνού-
15 ἄρ]ω̣ν̣ ἆ̣ρων σταύρωσων †

I 3 LOΓΙΚΗΝ inscr. 5 γηροκομεῖον. KALOΥΜΕΝΑ inscr. 6 s. ΜΕΤΑLΑΓΧΑΝΟΥΣΙΝ inscr. 8 ἀποκείρεσθαι. II 2 in fine: τδ. 3 τέσσαρας. 8 φυλάττεσθαι. 9 κουράτορσι. 11 λογαριάζεσθαι. 15 ἆρον σταύρωσον.

Interpunktionen (durch einfachen Punkt) in I 4 nach πηξάμενος 5 nach καλούμενα 8 nach ἡγουμένου II 2 nach [. . . δ]έκα 3 nach τέσαρας 4 nach συμβαινούσης 6 nach ἡγουμένου.

Paläographische Bemerkungen

Der Steinmetz (oder die beiden Steinmetze?) bemüht sich erfolgreich um eine ästhetische Gestaltung der Inschrift. Dies gilt sowohl für die Anordnung des Textes auf dem Schriftträger als auch für die Ausformung der einzelnen Buchstaben. Die weitestgehende Übereinstimmung beider Teile bezüglich der Buchstabenformen – selbst da, wo für einen Buchstaben mehrere Formen begegnen (z. B. η, κ, λ, μ, υ)[27], trifft dies jeweils für *beide* Teile zu – läßt außer Zweifel, daß den Inschriftteilen ein einheitliches „Musterbuch" zugrunde lag. Das Musteralphabet (lediglich ψ ist nicht belegt) dürfte folgendermaßen ausgesehen haben[28]:

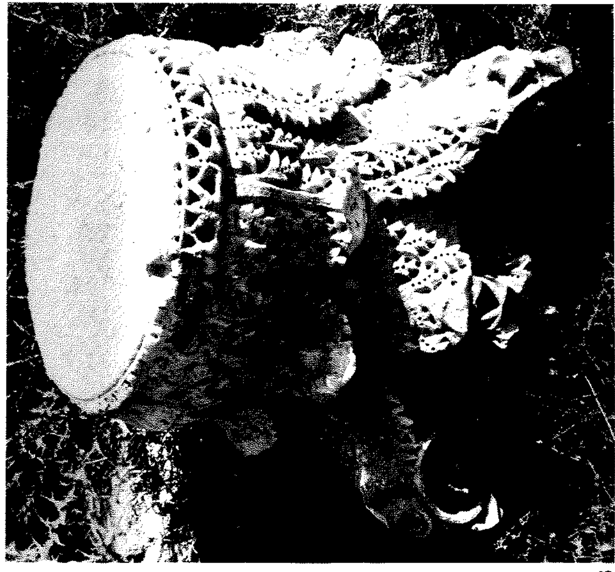
ΑΑΒΓΔΕΖΗΗΘΙΚΚΛλLΜΜ
ΝΗΝΞΟΟΟΠΡΡCCΤΥΥVΦΧΩ

[27] Als Beispiele vgl. folgende Belege: für η I 2 ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ und I 8 ΑΠΟΚΛΗΡΟΥΣΘΑΙ neben II 3 ΜΗΤΕ und II 6 ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ; für κ I die selben zwei Belege neben II 2 ΔΙΑΚΟΝΙΑΝ und II 9 ΚΟΥΡΑΤΩΡΣΙ; für λ I 7 ΠΛΕΙΟΥΣ und ΕΝΤΕΛΛΟΜΑΙ neben II 8 ΦΥΛΑΤΤΕΣΘΕ und II 9 ΛΑΙΚΟΙΣ; für μ I 2 ΟΝΟΜΑΤΙ und I 3 ΗΜΩΝ neben II 3 ΑΡΙΘΜΟΝ; für υ I 3 ΤΑΥΤΗΝ und I 6 ΕΞΟΥΣΙΑΝ neben II 2 ΤΟΥΣ und II 6 ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ.

[28] Auf den bewußten Klassizismus der Buchstabenformen und deren Orientierung an antiken und frühbyzantinischen Vorbildern weist H. Hunger (mündliche Mitteilung) nachdrücklich hin. – Als lehrreich erscheint beispielsweise der Vergleich mit dem Πίνακας Γραμμάτων, welchen E. Tsigaridas und K. Loberdu-Tsigarida ihrem Κατάλογος χριστιανικῶν ἐπιγραφῶν στὰ μουσεῖα τῆς Θεσσαλονίκης. Thessalonike 1979 (109–112) beifügten.



2



3



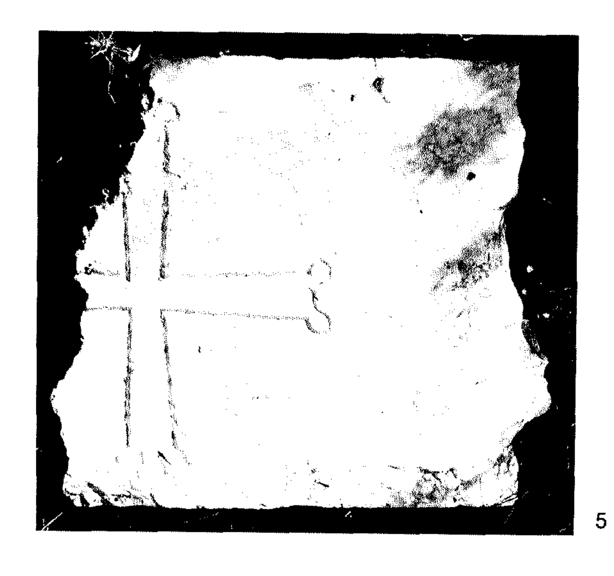


1

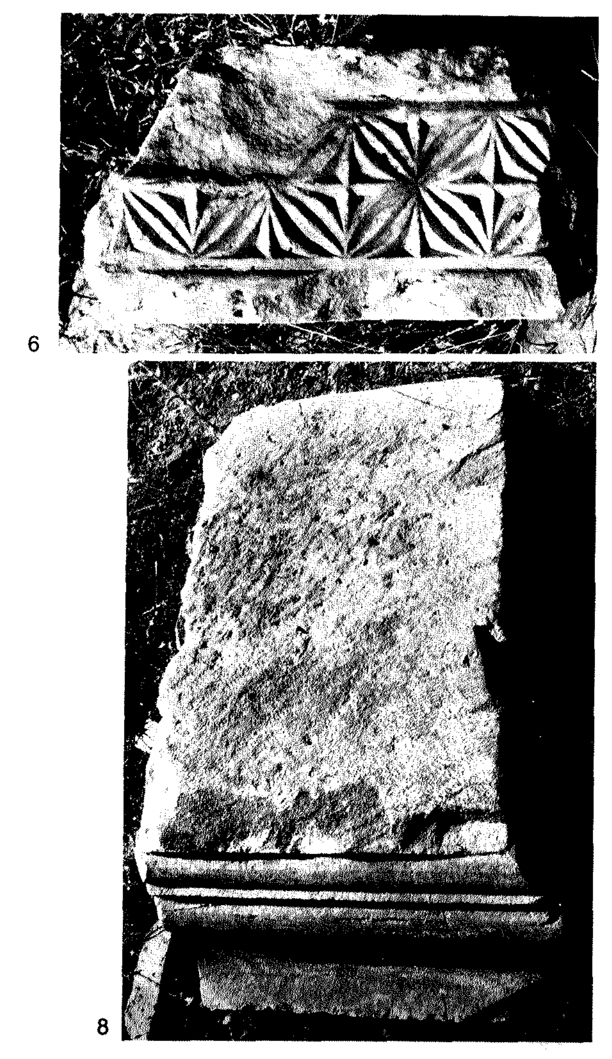


4

Architekturfundstücke



5

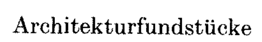


6

8



7



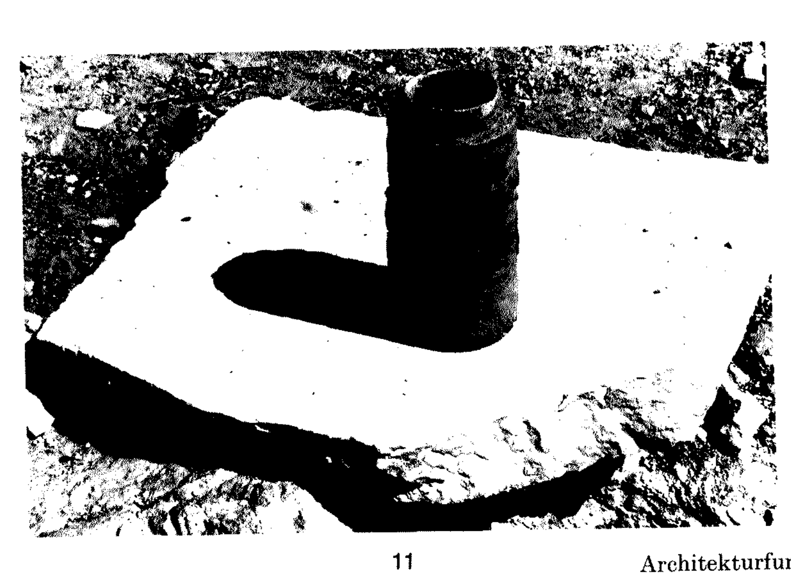
Architekturfundstücke



9



10



11



12

Architekturfundstücke



13. Fragment einer Inschrift

14. Inschrift I

15. Inschrift II



16a. Azı Tepe (Tmolos), Panorama (rechte Hälfte)



16b. Azı Tepe (Tmolos), Panorama (linke Hälfte)

Übereinstimmung herrscht auch bezüglich des Gebrauches der *Nomina Sacra*-Kürzungen und der καί-Kürzung sowie des Gebrauches des †. Die Unterschiede zwischen den beiden Teilen liegen darin, daß I etwas breiter, ruhiger und monumentaler wirkt, daß er bei seinen Formen noch deutlicher als II den Kreis oder das Quadrat zugrundelegt und daß die Senkrechte bei ihm eindeutig eingehalten wird. An die Minuskel gemahnende Kürzungen gebraucht er nur bei dem ungewollten Zusatz in I 8.

Im Gegensatz dazu ist in Teil II nicht nur der Gesamteindruck ein etwas flüchtigerer, sondern der Skulptor tendiert auch bei den senkrechten Hasten zu einer leichten Schrägneigung (rechts oben/links unten), die sich im unteren Teil von II deutlich verstärkt. Einmal wird hier (Z. 2) die geläufige ου-Ligatur gebraucht.

Bezüglich der paläographischen Einordnung ist zunächst festzuhalten, daß die Schrift in beiden Teilen von der „epigraphischen Auszeichnungsmajuskel“[29], wie sie in etwa gleichzeitigen Handschriften üblich ist, bei den Buchstaben α, ε, κ, ξ, σ und ω durchwegs und bei λ, μ, ν und υ fallweise abweicht.

Bezüglich der Buchstabenformen nahestehend erweist sich eine Inschrift der Zeit Basileios' II. und Konstantins VIII. aus Silistra[30], deren fragmentarischer Zustand zwar keinen vollständigen Vergleich erlaubt, bezüglich der erhaltenen Buchstaben hingegen (α, β, γ, ε, η, κ, μ, ν, π, σ, τ und ω) trotz des wesentlich andersgearteten, unruhigen Gesamteindruckes eine weitgehende Übereinstimmung zeigt.

Ähnliches gilt für die bereits oben erwähnte Grabinschrift des Sisinnios von 813[31], deren Schrift freilich insgesamt wesentlich ungelenker wirkt als die von I und II.

An drei Stellen von I verwendet der Steinmetz anstelle von λ das lateinische L: Z. 2 LΟΓΙΚΗΝ, Z. 4 ΚΑLΟΥΜΕΝΑ, Z. 5f. ΜΕΤΑLΑΓΧΑΝΟΥΣΙΝ. Da den drei Worten keine besondere Bedeutung innerhalb des Textzusammenhanges zukommt, ist die Erklärung hierfür m. E. im historischen Umfeld des Klostergründers zu suchen. Die beiden wesentlichen Bereiche, in denen L im 10. Jahrhundert im byzantinischen Einflußraum nachweisbar ist, sind Urkunden und Münzen. Im Bereich der Urkunden wäre hier das *Legimus* in

[29] Vgl. H. Hunger, Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie. *JÖB* 26 (1977) 193ff., hier insbes. das Musteralphabet S. 195.

[30] Vgl. V. Beševliev, Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien (*BBA* 30). Berlin 1964, 51f., Nr. 78 (mit Abb.) und die Neulesung bei I. Ševčenko, A Byzantine Inscription from Silistra Reinterpreted. *RESEE* 7 (1969) 591–598.

[31] Vgl. I. Ševčenko, a. O. (wie Anm. 30), mit Taf. I.

Betracht zu ziehen[32], dessen Anfangsbuchstabe freilich vom Majuskel-L so weit abweicht, daß er als Anregung und Vorbild ausscheidet[33].

Bei den Münzen ergibt sich Folgendes[34]: Bei Basileios I., Leon VI. und Alexandros begegnet L in allen Typen im Namen und im Wort *basileus*, soweit dieses nicht gekürzt oder durch *augustos* ersetzt ist; bei Konstantinos VII. in *basileus*, sofern das Wort verwendet wird; bei Romanos II. (Alleinherrschaft) nicht; bei Nikephoros II. und Johannes I. durchwegs dort, wo *basileus* aufscheint. Bei Basileios II. (und Konstantinos VIII.) begegnet L durchwegs im Kaisernamen. Bedenkt man, daß auf den Münzen, die zur Zeit des Nikephoros Erotikos im Umlauf waren, neben diesen sehr markanten L-Positionen die griechisch-lateinische Mischschrift in Majuskel generell geläufig war, so scheint die Erklärung der Anregung zur dreimaligen Verwendung von L aus dem numismatischen Bereich naheliegend. Der Urkundcharakter der Inschrift als „Typikon" mag hier zusätzlich einen Anreiz geboten haben: vielleicht versuchte der Stifter tatsächlich durch diese Form der „Mischschrift" die Allgemeingültigkeit der Beurkundung zu erhöhen.

Bemerkungen zu einzelnen Textstellen in I

I 1: Die beiden zwischen Kreuzen befindlichen Buchstaben sind vielleicht als M und Θ zu lesen; als Auflösung erscheint M(ήτηρ) Θ(εοῦ) denkbar. Möglicherweise stammen sie von einer späteren Hand.

I 2: Bei ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ fällt – worauf Herbert Hunger freundlicherweise hinwies – auf, daß die Schreibung der beiden letzten Buchstaben im Gegensatz zur sonstigen Gewohnheit seltsam gedrängt ist: Sowohl O als auch Σ erhalten hier eine rhomboide Form.

Nikephoros Erotikos gehört einer Familie an, die im 10. Jahrhundert durch mehrere Vertreter in Erscheinung trat[35]. Gleichnamig – und vielleicht identisch – mit Nikephoros ist der Schwager des Eparchen Theophilos, der – im Rang eines Patrikios befindlich – von Konstantin VII. als Lehrer der Geometrie eingesetzt wurde[36]. Im Jahr 969, also etwa zwei Dezennien später, reiste dieser Nikephoros Erotikos als Gesandter des Nikephoros Phokas zu den Bulgaren[37]. Auch auf Siegeln scheint er nachweisbar zu sein[38]. Sollte unser Nikephoros mit dem in den Quellen genannten identisch sein, so wäre die Klostergründung in seinem höheren Lebensalter, also vielleicht im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts anzusetzen.

Nikephoros war *basilikos protospatharios*, eine Würde, die – nach Guilland – im 9. Jahrhundert noch Strategen und höheren Funktionären vorbehalten war, im 10. Jahrhundert aber bereits eine Tendenz „s'avilir" zeigte[39]. Daß *epi ton oikeiakon*, zu deren Aufgabenkreis wohl in erster Linie die Ausbeutung von kaiserlichen Domänen bzw. von Staatsland zählte[40], diese Würde hatten, ist im 9., 10. und 11. Jahrhundert belegt. Als prominentes Beispiel ist zunächst Leon zu nennen, welcher – laut Stifterinschriften – 873/4 das Marienkloster im böotischen Orchomenos (Skripu) gründete[41], weiters in der Mitte des 10. Jahrhunderts die in Urkunden des Athos genannten Parilos und Zoitos[42], schließlich am Beginn des 11. Jahrhunderts der Belon-Richter und spätere Katepano von Italien Michael[43].

I 3: Geläufig ist λογικός in Verbindung mit πρόβατα[44]. – πνευματικὴ μάνδρα

[32] Vgl. F. DÖLGER–J. KARAYANNOPULOS, Byzantinische Urkundenlehre I. Die Kaiserurkunden (*Byz. Hdb.* 3.1.1). München 1968, 34ff. mit Abb. 12.

[33] Das Gleiche gilt für das Wort *Sigillion* der Pertinenzzeile, vgl. F. DÖLGER–J. KARAYANNOPULOS, a. O., Abb. 9.

[34] Für die Beobachtungen an den Münzen sei hier generell verwiesen auf: A. R. BELLINGER–Ph. GRIERSON, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, III: Leo III to Nicephorus III. 717–1081, Part 2: Basil I to Nicephorus III. Washington D.C. 1973, 473–633 mit Taf. XXX–XLVII.

[35] Manuel Erotikos: Johannes Skylitzes 323 (THURN), Theophilos Erotikos: ebd. 408 u. 429. – Die bedeutungsmäßige Herleitung des Familiennamens ist nicht klar. ἐρωτικός ist als Adjektiv in byzantinischer Zeit gut belegt, vgl. LAMPE 551a *s. v.* und E. KRIARAS, Λεξικό της ελληνικής δημώδους γραμματείας 6 (1978) 279 *s. v.*, hier auch ein Beleg für maskulines Substantiv im Sinne von „Liebhaber".

[36] Der entsprechende Quellentext am besten bei A. MARKOPOULOS, Le témoignage du Vaticanus gr. 163 pour la période entre 945–963. *Symmeikta* 3 (1979) 83ff., hier 92.5.5–6. MARKOPOULOS (ebd. 104 mit weiterer Lit.) weist auf die wahrscheinliche Identität mit dem Lehrer des Johannes Geometres hin. Theoph. Cont. 446 (vgl. hierzu auch P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin. Paris 1971, 265) ist inhaltlich mit der zitierten Stelle gleich. – Für den Hinweis auf die Quellenbelege danken wir Werner Seibt, Wien.

[37] Leon Diakonos 79, 15ff., vgl. DÖLGER, Regesten Nr. 718.

[38] Vgl. etwa V. LAURENT, Les sceaux byzantins du Médaillier Vatican. Città del Vat. 1962, 15f. (Nr. 20); G. ZACOS–J. W. NESBITT, Byzantine Lead Seals, II. Bern 1984, 157f. (Nr. 253, 256).

[39] R. GUILLAND, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin etc. Le protospathaire. *Byz* 25–27 (1957) 649–695 und 28 (1958) 137–164 [= Recherches sur les institutions byzantines II (*BBA* 35). Berlin 1967, 99ff.], hier 657ff.

[40] Vgl. N. OIKONOMIDÈS, L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle (1025–1118). *TM* 6 (1976) 125–152, hier 135ff.

[41] Vgl. Maria G. SOTERIU, Ὁ ναὸς τῆς Σκριποῦς Βοιωτίας., *Ἀρχαιολ. Ἐφημερίς* 1931, 119–157, hier 153ff.

[42] Vgl. Denise PAPACHRYSSANTHOU, Actes du Protaton (*Archives de l'Athos* 7). Paris 1975 (im folgenden: Actes Protaton), Nr. 4 und 6; vgl. weiters R. GUILLAND, a. O. 663f.

[43] R. GUILLAND, a. O. 670.

[44] Vgl. LAMPE 805b *s. v.* C2a.

begegnet im Typikon des Kaisers Johannes Tzimiskes vom Jahre 972, ἱερὰ καὶ μοναχικὴ μάνδρα im Attaleiates-Typikon von 1077[45].

I 4: Zu θεοπάροχος δωρεά vgl. die Vita S. Stephani jun. (θεοπάροχα κατορθώματα)[46]. – πηξάμενος bedeutet, daß Nikephoros Erotikos das Kloster gründete und nicht etwa nur erneuerte, ἐκ βάθρων weist zudem auf einen Neubau hin.

I 5: Der Ortsname τὰ Δηρμα gilt sicher für Kloster und Gerokomeion. Er ist sonst nicht nachweisbar[47].

I 7f.: ἐντέλλομαι ist neben διορίζω und ἐπισκήπτω das in Typika geläufigste Verbum, um Wünsche des Stifters zum Ausdruck zu bringen[48]. – Die Zwölfzahl der Mönche (zuzüglich des Abtes) spiegelt natürlich die Zwölfzahl der Apostel wider, denen Christus vorsteht, läßt aber auch erkennen, daß die gesamte Stiftung nicht allzu groß konzipiert war. Die Festlegung von Mönchszahlen für Klöster ist in Typika durchaus geläufig; als zeitlich naheliegendstes Beispiel bietet sich das Athanasios-Typikon für die Laura an[49], welches allgemein zur vorliegenden Inschrift eine erhebliche Zahl von Parallelen im Wortbestand aufweist, weiters die Diataxis des Attaleiates, da hier die Siebenzahl – wie die Zwölf eine heilige Zahl – mit ausführlicher Begründung genannt wird[50].

I 9: Das „Hinzuflicken" des einen Wortes ὑπερβαίνειν unter dem Ende von Z. 8 bedarf angesichts der ansonsten so ästhetisch über den Quader verteilten Inschrift einer Erklärung. Sie dürfte darin liegen, daß der Steinmetz anfangs festlegte, daß er auf I „bis ὑπερβαίνειν" kommen und daher II ab dort beginnen werde. Tatsächlich wurde dann das Wort zunächst auf keinem der beiden Steine berücksichtigt und mußte daher auf I nachträglich – der Steinmetz hatte bereits das † am Ende von Z. 8 eingemeißelt! – aufgebracht werden.

Die Annahme wird durch eine metrologische Beobachtung gestützt: Addiert man nämlich in beiden Inschriften sämtliche Zeichen und errechnet aufgrund des jeweils verfügbaren Raumes die Durchschnittsbreite der

[45] Actes Protaton 7, Z. 46, bzw. P. GAUTIER, La Diataxis de Michel Attaliate. *REB* 39 (1981) 5–143, Z. 231f.

[46] *PG* 100, 1081 A, das einzige Beispiel für dieses Wort bei LAMPE 629b *s. v.*

[47] Die nächste – wenngleich nicht besonders nahe – Parallele wäre das Toponym Δέρμη, nach Stephanus Byzantinus eine Variante von Δέρβη, einer Stadt in Lykaonien, vgl. L. ZGUSTA, Kleinasiatische Ortsnamen. Heidelberg 1984, 157–159.

[48] Vgl. etwa Ph. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894 (Amsterdam 1965), 110, 20ff.; 112, 19; 117, 32; 128, 1f. *et passim*.

[49] Vgl. etwa MEYER, Haupturkunden 118, 24ff.

[50] GAUTIER, Attaleiates Z. 681ff.

Buchstaben, so kommt man für I auf 19,46 mm und für II auf 19,56 mm. Dies bedeutet, daß der Steinmetz 1 Daktylos als Durchschnittswert pro Buchstaben berechnete[51] und daher seinen voraussichtlichen Raumbedarf relativ einfach festlegen konnte.

Rekonstruktionsversuch von II

Beim zweiten Teil der Inschrift stellt sich die Frage, welches Ausmaß für den Textverlust am linken Rand anzunehmen ist. Einige Versuche, mit geringfügigen Ergänzungen (ausgehend von der Annahme, es könne sich um eine ursprüngliche etwa quadratische Fläche gehandelt haben) zu einem Erfolg zu kommen, scheiterten alsbald an syntaktischen und inhaltlichen Problemen. Im wesentlichen als erfolgreich erweist sich hingegen die Arbeitshypothese, daß II ursprünglich ungefähr so breit wie I war, daß also etwa 103,5 cm = 53 Daktyloi je Zeile verfügbar waren, so daß links je nach erhaltenem Textumfang und nach realer Buchstabenbreite zwischen 25 und 33 Buchstaben zu ergänzen sind. Von dieser Hypothese wird bei den folgenden Rekonstruktionsversuchen ausgegangen, welche sich in ihrem Wortbestand zunächst an die Wortwahl des Typikons selbst, sodann in zweiter Linie an das Typikon des Athanasios Athonites für die Laura – auf dessen Verwandtschaft im Wortbestand bereits oben hingewiesen wurde – und schließlich an weitere, zeitlich noch nahestehende Klostertypika anlehnen. Folgendermaßen könnte Teil II gelautet haben:

... μήτε † ὑπερβαίν[ειν]

[ca. 7 Buchstaben ἐν τῷ γηρωκομείῳ τὸν ἀ]ριθμὸν τῶν γερόντων [τῶν νοση]-
[λευομένων καὶ θεραπευομένων δώδ]εκα· ἔτι δὲ κ(αὶ) τοὺς εἰς διακονίαν τού-
[των τεταγμένους ὑπηρέτας (?) τὸν] ἀριθμὸν τέσαρας κ(αὶ) μήτε ὑπερεκπί-
4 [πτειν τούτου ca. 12 Buchstaben λό]γῳ ἀνάγκης τῆς συμβαινούσης·
[ca. 26 Buchstaben τὴν] μὲν τῶν μοναζόντων ὁμήγυριν
[ca. 23 Buchstaben ἄνευ μέ]ντοι τοῦ ἡγουμένου· τὴν δὲ τ[ῶν]
[γερόντων ca. 17 Buchstaben ἀνη]βάσκειν κ(αὶ) συνανακαινίζε[σθαι]
8 [ca. 30 Buchstaben] φυλάττεσθε † πρὸς τοῦτ[ο ἐπι]-
[σκήπτω πᾶσι τοῖς κατ' ἐμὲ κ(αὶ) μετ' ἐμὲ] κουράτωρσι καὶ λαϊκοῖς ἐ[πιτρό]-
[ποις ca. 15 Buchstaben φροντίζ]ειν τῆς διοικήσεως καὶ χα[...]

[51] 1 Daktylos = ca. 19,5 mm, vgl. E. SCHILBACH, Byzantinische Metrologie (*Byz. Hdb.* 4), München 1970, 16 u. 267 (Tabelle I).

[ca. 30 Buchstaben]ε κ(αὶ) λογαριάζεσθε αὐτοὺς ἐφ-
12 [όρους (?) · εἰ δέ τις φωραθείη τὰς ἐντολὰς π]αραβαίνων καὶ αὐτῶν τῆς
[μονῆς κανόνων καταφρονῶν, οὗτος ἐπικα]τάρατος ἔστω καὶ κεχωρισ-
[μένος τῆς κοινωνίας πάντων τῶν π(ατ)ρὶ κ(αὶ) υ(ἱ)]ῷ κ(αὶ) ἁγίῳ πν(εύματ)ι προσκυνού-
15 [ντων καὶ ἕξει τὴν μερίδα τῶν λεγόντων τὸ ἆρ]ων ἆρων σταύρωσων †

Bemerkungen zu einzelnen Textstellen in II

II 1: Der Text läßt erkennen, daß die Zahl der Altersheimbewohner festgelegt wird, allerdings erst in der folgenden Z. 2, weshalb die Ergänzung am Beginn das γηροκομεῖον aus I 4 aufgreift. Weiters ist wohl davon auszugehen, daß die syntaktische Konstruktion bis II 8 von I 7 ἐντέλλομαι als Hauptverbum abhängt.

II 1–2: Ergänzung νοσηλεύομαι[52] sinngemäß; die Ergänzung zu δώδεκα bietet sich nicht nur aus Gründen der Parallelität mit der Zwölfzahl der Apostel und der Mönche (oben I 6) an, sondern ergibt sich auch aus der II 3 genannten Zahl von vier Bediensteten für das Altersheim, was zunächst einer Relation von 1 : 3 entspricht[53]. Die Zahl der Senioren – gleichgültig welche Zahl zwischen 10 und 19 zutreffend ist – gestattet die Annahme, daß es sich hier nicht um ein klosterinternes Gerokomeion handelt, sondern um eine Stätte für Laien, da ansonsten die Zahlenrelation zu den Mönchen (vgl. I 6) unangemessen wäre. Allenfalls ist aber davon auszugehen, daß auch die kranken alten Klosterangehörigen hier betreut wurden, was die Relation auf etwa 1 : 4 verändern dürfte[54]. Die von Volk ausführlich diskutierten Belege

[52] Vgl. Lampe 922b (νοσιλεύομαι) und *LSJ* 1181b *s. v.* sowie Belege bei R. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (*MBM* 28). München 1983, 106 u. 184. – Denkbar wäre auch eine Ergänzung mit Hilfe des Verbums γηροκομεῖν, vgl. P. Gautier, Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator. *REB* 32 (1974) 1ff., Z. 1348 (Abschnitt über das Gerokomeion).

[53] Vgl. z. B. Gautier, Pantocrator Z. 1347–1350 ('Επεὶ δὲ καὶ γηροκομεῖον εἶναι βούλομαι ἐν τῇ τοιαύτῃ μονῇ, ἔσονται γηροκομούμενοι ἐν αὐτῷ ἄνδρες εἰκοσιτέσσαρες, πάντες ἀνάπηροι καὶ χωλοὶ καὶ παρειμένοι καὶ ἄλλως καταπαθεῖς, ὑπουργήσουσι δὲ αὐτοῖς καὶ ὑπηρέται ἕξ) sowie das Kosmosoteira-Typikon, ed. L. Petit, *IRAIK* 13 (1908) 17ff., hier 48f.

[54] Das Gerokomeion des 1136 gegründeten Pantokrator-Klosters hatte 24 Insassen und 6 Betreuer, im 1152 gegründeten Kosmoteira-Kloster hatten 10 Betreuer 36 Insassen und zusätzlich die leidenden Mönche zu betreuen; vgl. R. Volk, Gesundheitswesen 174ff. u. 201ff., sowie weiters E. Kislinger, Der Pantokrator-Xenon, ein trügerisches Ideal? *JÖB* 37 (1987) 173ff., hier 178f., und oben Anm. 53.

lassen erkennen, daß die Gerokomeia vorzugsweise *kranke alte* Menschen zu betreuen hatten, wobei sowohl Gerokomeia begegnen, welche lediglich den Klosterinsassen dienten, als auch solche, die (vorzugsweise) Klosterfremden zur Verfügung standen. Die relativ geringe Größe der Stiftung des Nikephoros Erotikos läßt daran denken, daß er auch an sich selbst als greisen Insassen dachte, der hier seinen Lebensabend verbringen wollte. Andererseits erwartet man angesichts einer solchen Stiftung, daß sich in erreichbarer Nähe[55] wenigstens eine Siedlung befand, aus der sich die Insassen des Gerokomeion rekrutierten.

II 3: Ergänzung von ὑπηρέτας[56] und τεταγμένους[57]. Zur Zahl der Gehilfen s. oben II 2.

II 4: Der Ergänzungsvorschlag erfolgt in Anlehnung an ὑπερβαίνειν (in I 9)[58] und orientiert sich an vergleichbaren Formulierungen im Athanasios-Typikon, wobei vielleicht an eine Konstruktion mit ἐκτός zu denken ist[59].

II 5: Hier dürfte eine neue Nebensatzperiode begonnen haben, die einerseits die Mönche (τὴν μὲν ...), andererseits die Greise betrifft (II 6f.: τὴν δὲ τῶν γερόντων ... in Analogie zu II 5). Die Annahme wird dadurch gestützt, daß am Ende von Z. 4 in der Inschrift ein Punkt gesetzt wurde.

II 6: Ergänzung von ἄνευ μέντοι analog zu I 7.

II 7: Ergänzung zu ἀνηβάσκειν, da eher ein β als ein ρ zu erkennen ist und da unter allen Worten auf -βασκειν dieses Verbum allein (vgl. Lampe 137b und LSJ 137a s. v.) zum folgenden συνανακαινίζεσθαι[60] paßt. Der Sinn der Passage könnte in die Richtung gehen, die Insassen des Gerokomeion dazu zu verhalten, ständig an ihrer *seelischen* Erneuerung und Verjüngung zu arbeiten. Eine denkbare Alternative wäre allenfalls die analoge Ergänzung zu συνανηβάσκειν in Anlehnung an συνανηβάω (LSJ 1696a s. v.).

[55] Dies dürften 1–2 Tagereisen im Umkreis sein; in diesem Bereich lagen im Kogamos-Tal neben Philadelphia zahlreiche weitere Siedlungen, vgl. Keil und von Premerstein (wie Anm. 2), Kartenskizze nach S. 122.

[56] Vgl. Gautier, Pantocrator Z. 1350 (Text oben Anm. 53) und dens., Le Typikon de la Théotokos Évergétis. *REB* 40 (1982) 1ff., Z. 1252f. (δύο τινὰς ὑπηρέτας ὥστε τούτοις ὑπηρετεῖν ...).

[57] Anstelle von ὑπηρέτας ist auch die Ergänzung von εἶναι denkbar, doch würde man das Verbum eher nach ἀριθμόν erwarten.

[58] Vgl. auch Meyer, Haupturkunden 118, 29 (τὸν ὄγδοον ἀριθμὸν ὑπερβαίνειν ...).

[59] Vgl. etwa Meyer, Haupturkunden 113, 2 (ἄνευ κατεπειγούσης ἀνάγκης) u. 146, 8 (ἐκτὸς εὐλόγου προφάσεως ἢ ἀνάγκης κατεπειγούσης), aber auch Actes Protaton Nr. 7, Z. 83 (... ἐκτὸς εὐλόγου προφάσεως ἢ ἀνάγκης κατεπειγούσης ...).

[60] Letzteres eher medial: Lampe 104b *s. v.* (ἀνακαινίζω) und 1300a *s. v.* (συνανακαινίζομαι).

II 8f.: Mit dem † beginnt eine neue Periode. Ergänzung von ἐπισκήπτω nach dem Typikon des Athanasios[61] bzw. gemäß I 5f.

II 9f.: Bei der Rolle der κουράτορες wird man hier weder an die frühbyzantinischen *curatores civitatis*[62] noch an die auch in mittelbyzantinischer Zeit gut belegten Verwalter kaiserlicher Domänen denken[63], sondern eher an – testamentarisch durch den Stifter bestimmte? – weltliche Vollzieher seines Willens, mit der Aufgabe, die weltlichen Interessen des Klosters und die Unversehrtheit des Klosterbesitzes zu schützen[64]. – ἐπίτροποι τῆς μονῆς ist geläufig[65], διοίκησις im Sinne von Klosterverwaltung in Verbindung mit φροντίζειν ebenso[66]. Der vorletzte in etwa erkennbare Buchstabe von Z. 10 dürfte eher ein χ als ein λ sein, der letzte ein α; Herbert Hunger erwägt, χάριν zu ergänzen; denkbar wäre auch ein Verbum (χαρίζεσθαι?).

II 11f.: λογαριάζεσθαι könnte hier etwa die Bedeutung „betrachten", „halten für" haben[67]; ἐφόρους wurde in der Annahme ergänzt, daß die Periode unmittelbar am Beginn von Z. 12 enden müsse, da die abschließende Strafandrohung im Falle der Übertretung des Typikons sogleich folgt. Der Sinn von Z. 11 könnte etwa sein, daß die Klosterinsassen die Kuratoren und Epitropoi als ihre ἔφοροι[68] anzusehen und zu ehren hätten, was allerdings einen Subjektwechsel am Beginn von Z. 11 voraussetzten und die in den beiden Inschriften ansonsten durchwegs beachtete Regulierung der Silbentrennung am Zeilenende verletzen würde. – Eine Alternative wäre die Ergänzung ἐφ' [ἔτος] in dem Sinn, daß die Kuratores (und die Epitropoi)

[61] MEYER, Haupturkunden 128, 1–2 (Τῷ δὲ ἐπιτρόπῳ μου ... ἐντέλλομαι καὶ ἐπισκήπτω ...).

[62] S. den Kommentar von R. RÉMONDON, P. Apoll. 66; andere Belege bei S. DARIS, Il lessico latino nel greco d'Egitto. Barcelona 1971, 64 *s. v.* κουράτωρ.

[63] Vgl. hierzu I. ŠEVČENKO, Inscription commemorating Sisinnios, „curator" of Tzurulon (A. D. 813). *Byz* 35 (1965) 564–574 und D. FEISSEL, Magnus, Megas et les Curateurs des „Maisons divines" de Justin II à Maurice. *TM* 9 (1985) 465–476, jeweils mit weiterer Lit.

[64] Man vgl. etwa die in der Diataxis des Michael Attaleiates (1077) zweimal (P. GAUTIER, Diataxis Z. 1462 u. 1694) genannten κουράτορες τοῦ οἴκου τῶν 'Ελευθερίου καὶ τῶν Μαγγάνων; vgl. weiters P. Cair. Masp. I 67096 (6. Jh.). Z. 8 (Beleg eines φροντιστ[ο]ῦ κουρ[άτο]ρος eines Klosters), und H. GRÉGOIRE, Recueil 27f., Nr. 94, Z. 4 (ein κουράτωρ als Testamentsvollstrekker eines Bischofs). S. auch LAMPE 773a, *s. v.* 3.

[65] Vgl. z. B. MEYER, Haupturkunden 124ff. *passim*; GAUTIER, Diataxis Z. 1290f.: Τὰ δὲ μετὰ τελευτὴν τῶν κτητόρων δοθέντα παρὰ τῶν ἐπιτρόπων βιβλία ...

[66] Vgl. GAUTIER, Diataxis Z. 581–583; s. auch MEYER, Haupturkunden 119, 25 und LAMPE *s. v.*

[67] Vgl. die Belege bei E. KRIARAS, Λεξικό 9 (1985) 196f. *s. v.*, hier bes. A2 σκέφτομαι, ὑπολογίζω, λαμβάνω ὑπ' ὄψη und A3 νομίζω, θεωρῶ.

[68] Vgl. LAMPE 588a, *s. v.*, u. GAUTIER, Diataxis Z. 349–351: τῷ κληρονόμῳ μου, ὃς καὶ πτωχοτρόφος ὀφείλει καλεῖσθαι, ὑποτασσόμενοι καὶ ὑπείκοντες ἔσονται ὡς ἐφόρῳ καὶ διοικητῇ καὶ κυρίῳ τοῦ σεβασμίου τουτουὶ οἴκου ...

jährlich die Buchhaltung des Klosters überprüfen sollen, was dem geläufigen Sinn von λογαριάζεσθαι entgegenkäme und keines Subjektwechsels bedürfte.

II 12: φωραθείη und ἐντολάς lehnen sich an geläufige Formeln an[69].

II 13f.: κανόνες μονῆς ist geläufig[70], alle anderen Ergänzungen lehnen sich an Fluchformeln an[71]. Zu προσκυνεῖν mit Dativ vgl. Joh. 4, 23 u. ö.[72].

II 15: Das Ende der Fluchformel (formuliert nach Joh. 19, 15) begegnet in christlichen Grabinschriften[73].

Übersetzung[74]

I

...

† Nikephoros Erotikos, kaiserlicher protospatharios und epi ton oikeiakon † Im Namen Jesu [Christi]
unseres Herrn gründete ich diese geistliche Hürde der ganz reinen Gottesgebärerin und Jungfrau immerdar
4 Maria von Grund auf mit von Gott gewährten Geschenken
sowie das in ihr befindliche Altersheim namens *ta Derma*; allen denen, die zu
meiner Zeit und nach mir die Obhut und Macht darüber erhalten, befehle ich, daß nicht mehr als zwölf Mönche
8 eingewiesen werden und die Tonsur erhalten, den Abt nicht mitgerechnet; noch
daß überschreite

II

[... im Altersheim] die Zahl der Greise, [die heil]-
[und hilfebedürftig sind] zwölf (?), noch die zum Dienst an ihnen
[bestimmten Gehilfen (?)] die Zahl vier und daß nicht überschritten werde

[69] Vgl. MEYER, Haupturkunden 108, 20–25 (εἰ δέ τις ... ποιούμενος φωραθείη), 112, 29f. (εἰ δέ γε φωραθείη) u. 118, 35–119, 1ff. (Εἰ δέ τις παραβάτης τῆς ἐντολῆς μου ταύτης γενόμενος δέξηται ἅπερ ἀπηγόρευσα πρόσωπα, κεχωρισμένος ἔστω Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος.

[70] LAMPE 701b *s. v.* D2.

[71] Textlich nahe MEYER, Haupturkunden 119, 1ff. (der Text oben Anm. 69).

[72] Vgl. LAMPE 1174f., *s. v.* 6g.

[73] Vgl. S. P. NTANTES, 'Απειλητικαὶ ἐκφράσεις εἰς τὰς ἑλληνικὰς ἐπιτυμβίους παλαιοχριστιανικὰς ἐπιγραφάς. Athen 1983, 138f.

[74] Die Übersetzung beinhaltet für den Teil II auch die eben diskutierten Ergänzungsvorschläge.

4 [diese (Zahl) außer] aufgrund einer sich ergebenden Notwendigkeit
[– – – – einerseits die] Versammlung der Mönche
[– – – – – indes ohne] den Abt; andererseits
[die Greise ... sich innerlich ver]jüngen und zugleich erneuern ...
8 [– – – –] zu bewahren; † darüber hinaus [trage]
[ich allen, die zu meiner Zeit und nach mir] Kuratoren und im Laienstand befindliche [Ver-]
[walter sind, auf, ... für] die Verwaltung [zu sorgen] und
[– – – –] und sie zu betrachten als ihre Auf-
12 [seher (?). Wer aber ertappt wird, daß er diese Bestimmungen] übertritt und die
[Klosterregeln verachtet, der sei] verflucht und getrennt
[von der Gemeinschaft aller, die den Vater und den] Sohn und den Heiligen Geist verehren
15 [und sei an die Seite derer gestellt, die da rufen:] „Ans Kreuz mit ihm!"

Ein inschriftliches Klostertypikon

Trotz der Kürze des Textes und seines fragmentarischen Erhaltungszustandes besteht kein Zweifel, daß es sich hier um ein Klostertypikon handelt. Die Tatsache, daß der erhaltene Text der vorliegenden Inschrift keinerlei Hinweis auf eine Datierung enthält, läßt im übrigen vermuten, daß es neben dieser noch mindestens eine weitere Inschrift gab, welche den eigentlichen Klostergründungsakt nebst einer Datierung zum Inhalt hatte[75]. Der Quader, welcher den ersten Teil der vorliegenden Inschrift trägt, erscheint aufgrund seiner Maße als Türsturz geeignet[76], weshalb die Vermutung ausgesprochen sei, daß er als Türsturz des Westeinganges des Katholikons der Klosterkirche diente. Die Platte, welche Teil II der Inschrift trägt, könnte rechts dieser Tür eingemauert gewesen sein (und folglich vielleicht eine weitere Inschrift, welche dann das Gründungsdatum enthielt, links der Tür).

Wenngleich ein inschriftliches Typikon als außergewöhnlich zu betrachten ist, kennnen wir zwei weitere Beispiele: Das erste, als Fragment erhaltene, wurde im Territorium der Stadt Bagis, nicht sehr weit von unserem

[75] Als Vergleich bieten sich die Inschriften des bereits oben in Anm. 41 zitierten Klosters von Orchomenos in Böotien an.

[76] Beispiele für Türbreiten im Bereich von ca. 1,04 m etwa bei M. Restle, Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens (*VTIB* 3). Wien 1979, 100f. (Maßtabelle 3).

Kloster gefunden[77] und gehört wahrscheinlich dem 9. Jahrhundert an. Inhaltlich steht es freilich unserem Typikon deswegen fern, weil es keinerlei Anweisungen zur Klosterstruktur o. ä. enthält, sondern eher paränetischen Charakter hat und – nach Laurent – fast wörtlich mit Ps.-Basileios, Epitimia α und δ, übereinstimmt[78].

Das zweite Beispiel ist uns nicht im Original, sondern lediglich in einer Abschrift von 1730 erhalten, da die als Träger fungierende Säule verloren ist. Hier handelt es sich um die Errichtung einer Christus-Kirche nahe einer ebenfalls neu gebauten Brücke in Sparta. Die Inschrift ist auf Mai 1027 datiert[79], also zeitlich der unseren nahe. Auch inhaltlich ergeben sich Gemeinsamkeiten, wenngleich die spartanische Inschrift eher testamentarischen Charakter hat, während andererseits der Inschrift des Nikephoros Erotikos das Gründungsdatum fehlt. Dieser letztere Mangel ist es auch, der formal unserem Typikon den ansonsten durchaus gegebenen Urkundcharakter[80] nimmt.

Auf die vielfältigen sprachlichen und stilistischen Anklänge an das Typikon des Athanasios für die Athos-Laura (und an die weiteren in das 10. Jahrhundert zu datierenden Urkunden für den Athos) wurde bereits mehrfach hingewiesen. Eine Besonderheit des Klosters ist aber auch die – keinesfalls selbstverständliche – Verbindung mit einem für Laien (oder jedenfalls Nicht-Klosterinsassen) vorgesehenen Altersheim; der Sachverhalt ist aufgrund der im Typikon vorgesehenen Insassenzahlen zweifelsfrei (12 Mönche, 12 [?] Gerontes, 4 Bedienstete im Gerokomeion). So sei die Hypothese wiederholt, daß Nikephoros Erotikos auch sich selbst am Ende seines Lebens zu den Bewohnern seiner Stiftung zählen wollte. Unabhängig von den zahlreichen offenen Fragen aber steht fest, daß die vorliegende Inschrift als Dokument der regen Klosterbautätigkeit in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts höchst bedeutsam ist.

[77] Vgl. H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure. Paris 1922, 123f., Nr. 340 quater; TAM V. 1, Nr. 45 mit neuerer Literatur.

[78] *PG* 31, 1305 CD, vgl. V. Laurent, L'inscription monastique de Yenişehir (Lydie). *Hell* 8 (1935) 65–69.

[79] Vgl. D. Feissel–A. Philippidis-Braat, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. *TM* 9 (1985) 267ff., hier 300–303, Nr. 43.

[80] Protokoll: Symbolische *Invocatio* durch † und *Intitulatio* (Stiftername) in I 2; Text: *Narratio* (I 2 ἐν ὀνόματι ... bis 5 καλούμενα), *Dispositio* (I 5 τοῖς ... bis II 11f. ἐφόρους) und *Sanctio* (II 12 εἰ δέ τις ... bis 15 Ende).

ANNI LESMÜLLER-WERNER / MÜNCHEN

MISCELLANEA ZUR ÜBERSETZUNG DES GENESIOS

Im nachfolgenden soll auf einige Probleme der Genesiosübersetzung[1] näher eingegangen werden, die wegen ihrer speziellen zunächst vor allem den Fachmann interessierenden Thematik nicht für eine Behandlung im Rahmen der der Übersetzung beigegebenen und für einen weiteren Leserkreis bestimmten Anmerkungen geeignet erschienen.

1. Da der Text des Genesios nur in einer einzigen Handschrift, dem cod. univers. Lips. gr. 16, 4 (= L) überliefert ist, mußten in der Neuausgabe im CFHB[2] einige Stellen als korrupt bezeichnet werden, deren ursprüngliche Form auch mit Hilfe von Parallelautoren nicht eindeutig geklärt werden konnte. Für zwei dieser Stellen wurde bei der Übersetzung auf Konjekturen zurückgegriffen, die im kritischen Apparat der Neuausgabe mit dem Zusatz „fortasse“ vermerkt sind.

a) Von allen Autoren, die über die von Leon V. beabsichtigte Hinrichtung Michaels von Amorion wegen Hochverrats berichten[3], erwähnt nur Genesios und der hier eindeutig aus ihm schöpfende Pseudo-Symeon[4] die von Leon für die Exekution angeordnete Fesselung: Genes. 16, 76–79: καί τισι τῶν ὑπασπιστῶν ὁ βασιλεὺς ἐγκελεύεται αὐτὸν ταῖν χεροῖν λαβέσθαι καὶ ἀπαγαγεῖν εἰς τὸ τοῦ παλατίου λουτρόν, †πιθήκιόν† τε δεσμῆσαι ἐνεῖραί τε πρὸς κοντὸν καὶ τῷ καμινιαίῳ πυρὶ παρατιθέναι ἀνάλωμα. – Symeon Magister (= Pseudo-Sym.) 610, 4–6: ὑπολαβὼν αὐτὸν ἀνταρσίαν μελετᾶν εἰς τὸ τοῦ παλατίου λοῦτρον Πιθήκειον δεσμεῖ, κοντῷ τε προσδεθῆναι κελεύει καὶ τῷ καμιναίῳ πυρὶ παραδοθῆναι ἀνάλωμα.

Das von L (fol. 253ʳ) für Genesios überlieferte πιθήκιον, das unverändert in die *editio princeps* (Venetiis 1733) p. 9. B. und in die von C. Lachmann

---

[1] Von A. LESMÜLLER-WERNER; demnächst erscheinend in der Reihe der „Byzantinischen Geschichtsschreiber“.

[2] Iosephi Genesii regum libri quattuor, ed. A. LESMÜLLER-WERNER et I. THURN (*CFHB* 14). Berlin 1978 (= Genes.).

[3] S. das Verzeichnis der Parallelstellen Genes. 15 (zu cap. 17).

[4] Symeonis Magistri annales, ed. I. BEKKER (im Band des Theophanes Continuatus). Bonn 1838 (= Pseudo-Sym.).

besorgte Ausgabe des Bonner Corpus (1834) 21, 4 übernommen wurde[5], gehört im Gegensatz zu Pseudo-Sym. bei Genesios syntaktisch eindeutig zu δεσμῆσαι. In L ist die Cäsur zwischen λουτρόν und δεσμῆσαι noch zusätzlich durch einen hochgestellten Punkt betont.

Doch ist der Genesiostext syntaktisch nur zu erklären, wenn an Stelle des überlieferten πιθήκιον unter Annahme eines durch die itazistische Aussprache bedingten orthographischen Fehlers πιθήκειον gesetzt wird: πιθήκειον wäre in diesem Fall als ein Akkustiv des Inhalts zu verstehen, bei dem der Akkusativ des Nomens mit dem beigesellten Adjektiv durch ein Neutrum des Adjektivs vertreten ist[6].

Wie aber soll man sich die Vornahme der „äffischen Fesselung" vorstellen?

Die Deutungen, die zwar alle diskussionslos von dem überlieferten πιθήκιον ausgehen, in Wirklichkeit jedoch der Lesung πιθήκειον entsprechen, schwanken zwischen „fesseln an einen Affen" und „fesseln wie einen Affen". So hat Lachmann in Abänderung der aus der Veneta in die Bonner Ausgabe übernommenen lateinischen Übersetzung Stephan Berglers[7] unsere Stelle wiedergegeben mit „pithecioque vinctum". Bury[8] und Anastos[9] haben sich dieser Auffassung angeschlossen; Bury versuchte dazu auch eine sachliche Erklärung zu geben: „That the indignity might be greater, an ape was to be tied to the victim, in recollection perhaps of the old Roman punishment of parricides." Doch kennt das römische Recht die Hinrichtung zusammen mit allerhand Getier, darunter in späterer Zeit auch einem Affen, nicht für den Feuertod, sondern nur für die *poena cullei*, die für das *parricidium* vorgesehene Strafe der Säckung, bei der der Verurteilte in einem Ledersack zusammen mit den Tieren im Meer oder in einem Fluß ertränkt wurde[10]. – R. Guilland[11] hat die Stelle in ausdrücklicher Gegenüberstellung

[5] So auch im Lexikon von Sophocles s. v. πιθήκιον mit Bezug auf die Ausgabe von Lachmann: πιθήκιον, τὸ, little πίθηκος, pithecium Genes. 21, 4.

[6] Dazu Kühner–Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, II 1. Hannover 1898, 309–310, Anm. 5.

[7] Lachmann hat die Übersetzung Berglers bei der Übernahme an einigen Stellen stillschweigend abgeändert, wie er in der Praefatio zur Bonner Ausgabe bemerkt. Bergler hatte abweichend von dem Text der Veneta übersetzt: „eum ... abducere in palatii balneum Pithecium dictum, vinctumque et applicatum conto, fornacis igni apponere consumendum". Zu dieser Übersetzung vgl. das unten zu Pseudo-Sym. Gesagte.

[8] J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire. London 1912, 50 (Reprint New York 1965).

[9] M. V. Anastos in: The Cambridge Medieval History, IV 1. Cambridge 1966, 99.

[10] Vgl. dazu Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (1899), 921–923. *RE* IV 2, *s. v.* culleus (Hitzig).

[11] R. Guilland, Études de topographie de Constantinople byzantine. Berlin–Amsterdam 1969, I, 170; dazu 201, Anm. 52: „Le traducteur traduit: pithecioque vinctum."

zu Lachmanns „pithecioque vinctum" übersetzt mit „lier comme un singe". Eine Erklärung für diese Auffassung hat er jedoch nicht gegeben.

Zu einer völlig anderen Deutung hat der zwar eindeutig aus Genesios stammende, diesen aber in geraffter Form wiedergebende Text des Pseudo-Sym. geführt, bei dem infolge der sprachlichen Kurzform πιθήκειον, rein syntaktisch betrachtet, sowohl zu λοῦτρον wie δεσμεῖ gezogen werden kann.

Schon Du Cange, der für sein 1688 erschienenes Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis den damals noch unedierten Genesiostext der Leipziger Handschrift nicht beigezogen hat[12], nahm, wie auf Grund der Textform des Pseudo-Sym. nahelag, die Zusammengehörigkeit von λοῦτρον und πιθήκειον an und vermerkte *s. v.* πιθίκιον zu obiger Stelle des Pseudo-Sym.: *Meminit Symeon Logotheta in Leone Armenio num. 7 Balnei Palatij Constantinopol., quod* Πιθήκειον *appellabant.* Wie selbstverständlich diese Textauffassung erschien, zeigt auch die der *editio princeps* des Genesios beigegebene Übersetzung Stephan Berglers, in der dieser, offensichtlich im Anschluß an Pseudo-Sym., auf den er ausdrücklich verweist[13], und wohl auch beeinflußt von Du Cange, trotz der bei Genesios syntaktisch nicht möglichen Zusammenziehung von λουτρόν und πιθήκιον den Genesiostext wiedergibt mit ... *in palatii balneum Pithecium dictum,* ...[14].

Die Annahme eines sog. Affenbades im kaiserlichen Palast hielt sich hartnäckig auch in der Folgezeit.

Der Thesaurus Graecae Linguae[15] *s. v.* πιθήκιον wiederholte unverändert den Text von Du Cange. Ein nach seiner angeblichen Ausschmückung Πιθήκιον genanntes Bad im Kaiserpalast nahmen ferner an: Ebersolt[16] (mit fälschlicher Berufung auf Genesios 21, ed. Bonn.) und Janin[17] (mit Bezug auf Sym. Magist. 610). Doch kann kein Zweifel bestehen, daß auf Grund des die Vorlage für Pseudo-Sym. bildenden Genesiostextes πιθήκειον auch bei Pseudo-Sym. mit δεσμεῖ zu verbinden ist, die Annahme der Existenz eines „Affenbades" im kaiserlichen Palast also auf einer sprachlichen Fehldeutung des Textes von Pseudo-Sym. beruht.

[12] In dem dem Glossarium beigegebenen „Index auctorum graecorum ineditorum ac editorum, qui in hocce Glossario laudantur et illustrantur" ist Genesios nicht erwähnt.

[13] In seinen der Veneta beigegebenen notae: Ad librum primum, n. 217: „... Sym. Log. p. 406. A. edit. Paris. atque iste postremus Nostri fere verbis."

[14] Vgl. dazu auch oben Anm. 7.

[15] H. Stephanus, Thesaurus Graecae linguae (3. Ausg. bearb. von B. Hase, W. und L. Dindorf), vol. VI. Paris 1842–1847.

[16] J. Ebersolt, Le Grand Palais de Constantinople et le livre des cérémonies. Paris 1910, 74, Anm. 7.

[17] R. Janin, Constantinople Byzantine. Paris ^{2}1964, 222 Nr. 31.

Die so hergestellte Übereinstimmung der beiden Texte ist aber noch kein Beweis dafür, daß der uns überlieferte Genesiostext der Originalfassung entspricht. Gefolgert werden kann daraus nur, daß schon Pseudo-Sym. diesen Text in der auf uns gekommenen Form vorfand. Dies schließt jedoch eine bereits vor Pseudo-Sym. vorhandene und von ihm dann übernommene Textverderbnis bei Genesios nicht aus[18]. Vielleicht wäre zu erwägen, das so vielfältig gedeutete und sich letztlich doch einer befriedigenden Erklärung entziehende πιθήκιον überhaupt zu eliminieren und zu ersetzen durch ἐπὶ θηκίον, dessen irrtümliche Veränderung zu πιθήκιον paläographisch ja leicht erklärbar ist: Ligatur des anlautenden ε und π und vielleicht auch noch proklitische Verbindung von ἐπι mit θηκίον. Der Sinn der Stelle wäre dann, daß Leon befahl, Michael auf irgendeine Unterlage, z. B. ein Brett, zu binden, sodann an einer Stange zu befestigen und ihn so in das Ofenfeuer zu schieben. Der Übersetzung wurde die Lesung ἐπὶ θηκίον unter ausdrücklichem Hinweis auf ihren Konjekturcharakter zugrunde gelegt.

Vielleicht wird die von Markopoulos zu erwartende kritische Neuausgabe des Pseudo-Symeon die endgültige Lösung des hier anstehenden Problems ermöglichen.

b) Bei Genesios 25, 39–45 wird im Zusammenhang mit dem Aufstand des Thomas gegen Michael II. von einer schon unter Leon V. aufgetretenen Kometenerscheinung berichtet, die sich zum Bild eines kopflosen Mannes formte und rückblickend als Vorzeichen für diesen Aufstand gedeutet wurde: ὠράθη κομήτης κατ᾽ οὐρανὸν ἐν σχήματι σεληνῶν δύο λαμπρῶς συνιουσῶν καὶ αὖθις διαιρεθεισῶν κατὰ διαφόρους συστάσεις, ἐξ ὧν ἐκτύπωμά τι ἀκέφαλον ἀνεπλάσθη ἀνδρός, δηλοῦν πως †τῶν μετὰ ταῦτα παρεισαγαγόντων κατὰ Χριστιανῶν τὸ ἀκέφαλον δόγμα τῆς στασιώδους αἱρέσεως, ἢ καὶ Θωμᾶν τὸν ἀλάστορα, ὡς ἔοικεν, κεφαλὴν καὶ ἀρχηγὸν ματαιάζοντα τῆς ἐξ ἑτέρων διαστάσεως κεκτημένων πως προεφήτευσεν†.

Ein Teil dieses Berichtes ist sprachlich korrupt[19]. Es fehlt das Beziehungswort zu den (attributiven) Genitiven παρεισαγαγόντων und κεκτημένων, προεφήτευσεν ist grammatisch nicht unterzubringen. Eine Möglichkeit, der ursprünglichen Textform des Genesios näherzukommen, bietet der Ver-

[18] Genesios verfaßte sein Werk unter Konstantinos Porphyrogennetos, Pseudo-Sym. unter Basileios II. (so der zeitliche Ansatz für Pseudo-Sym. bei A. Ph. Markopoulos, Ἡ Χρονογραφία τοῦ Ψευδοσυμεὼν καὶ οἱ Πηγές της. Diss. Ioannina 1978, 182/83) – also durchaus Zeit genug für die Entstehung einer Textverderbnis.

[19] Stephan Bergler hat sich in seinen *notae* zu obigem Text (Veneta p. 15.C. not. d–f) wie folgt geäußert: „Graeca sunt portentosa ... intolerabilia ... de Thoma monstrose loquitur." Sein Versuch, dem Text durch eine möglichst wörtliche Übersetzung nahezukommen, kann ebensowenig befriedigen wie die freiere Wiedergabe Lachmanns in der Bonner Ausgabe 34–35.

gleich mit der Genesios zugrundeliegenden Parallelstelle des Georg. Mon. (ed. de Boor) 777, 20–778, 2, die zwar im sprachlichen Ausdruck schlichter ist, im Gesamtaufbau aber weitgehend mit Genesios übereinstimmt:

Georg. Monach. (de Boor) 777, 22–778, 2	Genes. 25, 41–45[20]
..., ὡς καὶ εἰς ἀκεφάλου διάπλασιν ἀνδρὸς τυπωθῆναι,	..., ἐξ ὧν ἐκτύπωμά τι ἀκέφαλον ἀνεπλάσθη ἀνδρός,
ὅπερ τὴν ἀκέφαλον κεφαλὴν	δηλοῦν πως ⟨τὴν ἀκέφαλον κεφαλὴν⟩
τῶν μετὰ ταῦτα στασιασάντων κατὰ τῶν χριστιανῶν	τῶν μετὰ ταῦτα παρεισαγαγόντων κατὰ Χριστιανῶν τὸ ἀκέφαλον δόγμα τῆς στασιώδους αἱρέσεως
καὶ	[ἢ] καὶ
τὸν μάταιον Θωμᾶν κεφαλὴν καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἐκ τῶν ἄλλων χριστιανῶν διαιρέσεως ἐσχηκότων προεμήνυεν.	Θωμᾶν τὸν ἀλάστορα, ὡς ἔοικεν, κεφαλὴν καὶ ἀρχηγὸν ματαιάζοντα τῆς ἐξ ἑτέρων διαστάσεως κεκτημένων [πως προεφήτευσεν].

Mit der Ergänzung von τὴν ἀκέφαλον κεφαλὴν erhalten die beiden Genitivattribute, die durch die ἀπὸ κοινοῦ-Stellung des Artikels τῶν und den Chiasmus ihrer Wortstellung[21] eng miteinander verbunden sind, die notwendige Beziehungsmöglichkeit. Das grammatisch nicht unterzubringende προεφήτευσεν fällt von selbst aus dem Text; vielleicht daß es nach dem Ausfall von τὴν ἀκέφαλον κεφαλὴν in den nicht mehr recht verständlichen Satz in Anlehnung an Georg. Mon. fälschlich interpoliert wurde. Zusammen mit προεφήτευσεν könnte auch das sinnstörende ἢ eingedrungen sein: Der Sinn der Stelle erfordert, wie auch der Vergleich mit Georg. Mon. zeigt, eine kopulative, nicht disjunktive Verbindung der beiden Genitivattribute.

Zur sachlichen Erklärung der Genesiosstelle sei noch folgendes bemerkt: Die Kometenerscheinung steht fast wörtlich gleich bei Theophanes (ed. de Boor) I 499, 5–8 im Zusammenhang mit der Eroberung von Mesembria 812 durch die Bulgaren. Die kopflose (akephale) Gestalt wird als etwas Dämonisch-Satanisches und deshalb Unheilverkündendes gedeutet (vgl. z. B. Prokop, Ankedota [ed. Haury–Wirth] XII, 18–22, wo Kaiser Justinian als kopfloser Dämon erscheint). Georg. Mon. und Genesios gehen in der Ausdeutung dieses auf Thomas übertragenen Prodigiums noch einen Schritt weiter,

[20] Die auf Grund des Vergleichs mit Georg. Mon. im nachfolgenden Text des Genesios vorgenommenen Zusätze bzw. Streichungen sind durch entsprechende Einklammerungen gekennzeichnet.

[21] παρεισαγαγόντων ... τὸ ἀκέφαλον δόγμα
Θωμᾶν ... κεκτημένων

indem sie dem Wort *akephalos* die im kirchlichen Sprachgebrauch übliche Bedeutung „ohne Oberhaupt“ unterlegen, womit z. B. Gruppen bezeichnet wurden, die sich von der orthodoxen Kirche abgespalten hatten, so vor allem die Monophysiten. Thomas ist, wie Georg. Mon. zugleich in einem Wortspiel sagt, ἀκέφαλος κεφαλή (oberhauptloses Oberhaupt) einer Aufstandsbewegung gegen die Christen, oder, wie Genesios den gleichen Gedanken wohl in bewußtem Anklang an II Petr. 2,1[22] noch eindringlicher formuliert, τῶν μετὰ ταῦτα παρεισαγαγόντων κατὰ Χριστιανῶν τὸ ἀκέφαλον δόγμα τῆς στασιώδους αἱρέσεως. Ein solcher Führer aber ist μάταιος (Georg. Mon. 777, 25), ματαιάζων (Genes. 25, 45): Er hat keine Legitimation, ist nichtig.

Aus den obigen textkritischen und sachlichen Überlegungen ergab sich folgende Übersetzung: „Es wurde am Himmel ein Komet gesehen in der Gestalt zweier Monde, die sich strahlend vereinigten und wieder trennten in verschiedenen Konstellationen. Aus diesen formte sich eine Art von kopfloser Gestalt eines Mannes, die irgendwie hindeutete auf das oberhauptlose Oberhaupt derer, die in der Folgezeit gegen die Christen die akephale Lehre der Häresie des Aufruhrs einführten und Thomas, den Verbrecher, gleichsam zum Haupt und nichtigen Anführer der Abfallbewegung von der übrigen Christenheit hatten.“

2. Einer Begründung bedarf auch die Legung des Absatzschnittes Genes. 56, 37–38 (zwischen cap. 1 und 2): ..., ἀλλ' ὅμως τὸ προσταγὲν ἐξεπλήρουν· καὶ τὰ τῆς αὐτοκρατορίας διετετράνωτο.

2. Καὶ τὰ τῆς ὀρθοδοξίας ἀνακαλύπτεται, καιροῦ λαβόμενα εὐαγοῦς καὶ θεοφιλείας ἀνδρῶν εὐπροθέτων, τῆς στυγητῆς αἱρέσεως τῶν εἰκονομάχων διασυρείσης ἀπὸ βασιλείας Λέοντος τοῦ Ἀμαληκίτου μέχρι χρόνων λ' ...

In cap. 1 berichtet Genesios, wie Manuel die versammelten Truppen geschickt veranlaßt, entgegen ihrer zunächst gehegten Erwartung, nicht ihn als Kaiser zu akklamieren, sondern die Regierung Michaels und Theodoras auszurufen. In cap. 2 wird dann über die Rückkehr zur Orthodoxie berichtet.

Ohne Zweifel sind die beiden sozusagen das Verbindungsgelenk zwischen den zwei Kapiteln bildenden Sätze (καὶ τὰ τῆς αὐτοκρατορίας διετετράνωτο. καὶ τὰ τῆς ὀρθοδοξίας ἀνακαλύπτεται) durch ihren anaphorischen Anfang und durch das bei Genesios besonders beliebte rhetorische Kunstmittel der Parisosis stilistisch-formal aufs engste miteinander verbunden. Gedanklich hingegen

[22] II Petr. 2,1: Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ... οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, ... Genesios spricht also hier von dem Aufstand des Thomas unter dem Bild einer kirchlichen Häresie.

bildet der erste Satz eindeutig den Abschluß von cap. 1 (man könnte ihn geradezu als explikativ zu dem vorhergehenden ἀλλ' ὅμως τὸ προσταγὲν ἐξεπλήρουν auffassen), während der 2. Satz das neue Thema (Wiederherstellung der Orthodoxie) ankündigt.

Die Frage ist nun, ob man für das moderne Druckbild den stilistischen oder gedanklichen Erwägungen den Vorrang geben soll. Im ersteren Fall müßte man, um die stilistische Einheit der beiden Sätze zu halten, entweder auf den Editionsschnitt zwischen ihnen überhaupt verzichten, so daß der Text von cap. 1 und 2 im Druck zu einem Block zusammengezogen würde, oder man müßte den Schnitt hinter ἐξεπλήρουν legen, so daß cap. 2, das die Wiedereinführung der Orthodoxie zum Thema hat, mit καὶ τὰ τῆς αὐτοκρατορίας διετετράνωτο beginnen würde – zwei gleichermaßen unbefriedigende Lösungen.

Schon Lachmann hat in der Bonner Ausgabe des Genesios aus diesem Dilemma die Konsequenz gezogen und entsprechend der gedanklichen Zugehörigkeit der beiden Sätze cap. 1 mit καὶ τὰ τῆς αὐτοκρατορίας διετετράνωτο enden, cap. 2 mit καὶ τὰ τῆς ὀρθοδοξίας ἀνακαλύπτεται beginnen lassen. Diese Lösung wurde aus den oben dargelegten Gründen auch in die Neuausgabe des Genesios und die darauf fußende Übersetzung übernommen[23].

[23] Daß übrigens schon der Schreiber von L den ersten Satz als enger zum Vorhergehenden gehörend empfand und die tiefere Cäsur zwischen die beiden Sätze legen wollte, macht die Interpunktion der Handschrift wahrscheinlich, die tiefere Sinnesabschnitte mit großer Regelmäßigkeit durch einen hochgestellten Punkt, geringfügigere durch einen Punkt in der mittleren Höhe der Buchstaben oder auf der Zeile angibt; dies trifft auch für unsere Stelle zu: ... ἐξεπλήρουν. καὶ τὰ τῆς αὐτοκρατορίας διετετράνωτο·

ATHANASIOS MARKOPOULOS / RETHYMNO

ZU DEN BIOGRAPHIEN DES NIKEPHOROS PHOKAS

Die in vieler Hinsicht interessante Persönlichkeit des Nikephoros Phokas, Feldherrn und Kaisers in der für Byzanz so bedeutsamen Zeit des 10. Jahrhunderts, ist hinlänglich bekannt. Sicherlich bietet seine Verbindung mit Kreta und mit dem Triumph des Jahres 961 der Forschung immer wieder die Möglichkeit einer neuen Annäherung, zumindest soweit dies die Quellen gestatten, wie ich im folgenden zeigen möchte. Es ist wohl keine Übertreibung, von einer „Legende" über Nikephoros und – im weiteren Sinn – über seine Familie zu sprechen. Diese „Legende" tritt nicht nur in den schriftlichen Zeugnissen des 10. Jahrhunderts in Erscheinung, sondern auch in anderen Bereichen, welche bis zu einem gewissen Grad mit der Literatur übereinstimmen. So ist uns aus der Kunstgeschichte unter dem Namen „Nikephoros-Gruppe" eine bedeutende Gruppe von Elfenbeinen bekannt, deren ältestes Stück das Reliquiar von Cortona ist; es trägt die Inschrift: Κ(ΑΙ) ΠΡΙΝ ΚΡΑΤΑΙΩ ΔΕϹΠΟΤΗ ΚΩΝϹΤΑΝΤΙΝΩ // Χ(ΡΙΣΤΟ)Ϲ ΔΕΔΩΚΕ ϹΤ(ΑΥ)ΡΟΝ ΕΙ(S) ϹΩΤΗΡΙΑΝ // Κ(ΑΙ) ΝΥΝ ΔΕ ΤΟΥΤΟΝ ΕΝ Θ(Ε)Ω ΝΙΚΗΦΟΡΟϹ // ΑΝΑΞ ΤΡΟΠΟΥΤΑΙ ΦΥΛΑ ΒΑΡΒΑΡΩΝ ΕΧΩΝ[1]. Hier sind sicherlich auch die Abbildungen der Familie der Phokas in der bekannten Kirche in Çavuşin in Kappadokien einzuordnen[2].

Das Wiederaufgreifen der philologischen Untersuchung der Phokas-Legende muß insoferne unvollständig bleiben, als – entgegen dem Titel der Untersuchung – keine selbständige Biographie des Nikephoros Phokas erhalten ist. Freilich betonte Michael Psellos: „ὑπὲρ τοῦ βασιλέως Νικηφόρου τοῦ

---

[1] Neueste Publikation von A. GUILLOU, Deux ivoires constantinopolitains datés du IX[e] et X[e] siècle, in: Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev. Paris 1979, 210, Anm. 6 mit Angabe der älteren Literatur. Hier sollte vielleicht darauf hingewiesen werden, daß die Staurothek von Limburg das wahrscheinlich älteste Beispiel der Gruppe von Kunstwerken ist, die Epigramme in Zwölfsilbern tragen; vgl. J. KODER, Zu den Versinschriften der Limburger Staurothek. *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.* 37 (1985) 11–31.

[2] Vgl. zuletzt Lyn RODLEY, The Pigeon House Church, Çavuşin. *JÖB* 33 (1983) 301–309; auch Nicole THIERRY, Haut Moyen Age en Cappadoce. Les églises de la région de Çavuşin I. Paris 1983, 43–57 und DIES., Un portrait de Jean Tzimiskès en Cappadoce. *TM* 9 (1985) 477–484.

Φωκᾶ πολλοὶ τῶν κατ' ἐκεῖνον καὶ τῶν μετ' οὐ πολὺ ὕστερον διεξοδικὰ συγγράμματα ἐκδεδώκασι καὶ ὁ ἀναγινώσκων ἐκεῖνα εἴσεται ὁπόσα ὁ ἀνὴρ οὗτος ἔν τε ἰδιώτου σχήματι ἔν τε βασιλικῷ κατώρθωσεν. Ὁ δὲ ἡμέτερος λόγος βραχεῖα τὰ περὶ τούτου ἐρεῖ". Dieses Zeugnis des „Konsuls der Philosophen", welches in seiner bislang unedierten „kurzen Geschichte" auf uns gekommen ist[3], darf nach meiner Einschätzung nicht in Zweifel gezogen werden. Es bietet im Gegenteil den ersten gesicherten Hinweis für die Existenz von Biographien des Nikephoros Phokas und seiner Familie, welche offenbar im gesamten Kaiserreich ab der Mitte des 10. Jh. im Umlauf waren, wie wir im folgenden sehen werden. Dieses Phänomen sollte nicht isoliert gesehen werden: Schon früher haben Alexander[4], Jenkins[5], Kazhdan[6] und jüngst Frau Patlagean[7] und Scott[8] die Wende untersucht, welche in eben jener Epoche in der byzantinischen Geschichtsschreibung zu beobachten ist. Die biographische Struktur der historischen Erzählung, welche auf Vorbilder wie Polybios, Plutarch, aber auch Isokrates zurückgreifen konnte, erfuhr ihren Höhepunkt in der Vita Basilii, dem 5. Buch des Theophanes Continuatus. Dieselbe Erzähltechnik hatten Genesios, aber auch jener uns unbekannte

---

[3] Sinaiticus gr. 482/1117, f. 275ᵛ. Zu diesem Werk des Psellos (?) vgl. K. Snipes, A newly discovered historical Work of Michael Psellos, in: Third Annual Byzantine Studies Conference. New York 1977, 57–58; Ja. N. Ljubarskij, Michail Psell. Ličnost' i tvorčestvo. Moskau 1978, 178f.; W. J. Aerts, Un témoin inconnu de la Chronographie de Psellos. *BSl* 41 (1980) 1–16 + I–XXIV; ders., Un inédit de Sinaï. *BSl* 42 (1981) 10–19; Nike Papatriantaphyllou-Theodoridis, Τὸ χρονικὸ τοῦ κώδ. Sinait. gr. 1117. *Hell* 33 (1981) 402–404 und K. Snipes, A newly Discovered History of the Roman Emperors by Michael Psellos, in: XVI. Int. Byzantinistenkongr., Akten II/3 (= *JÖB* 32/3, 1982) 53–61. Vgl. A. Markopoulos, Ἰωσὴφ Βρίγγας. Προσωπογραφικὰ προβλήματα καὶ ἰδεολογικὰ ρεύματα. *Σύμμεικτα* 4 (1981) 91 Anm. 6 und ders., Νέα στοιχεῖα γιὰ τὴν ἐκστρατεία τοῦ Νικηφόρου Φωκᾶ στὴν Κρήτη (961). *Βυζαντινά* 13/2 (1985) 1062–1063.

[4] P. Alexander, Secular Biography in Byzantium. *Speculum* 15 (1940) 194–209 (= Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London, Var. Reprints, 1978, I).

[5] R. J. H. Jenkins, The Classical Background of the „Scriptores post Theophanem". *DOP* 8 (1954) 13–30 (= Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries. London, Var. Reprints, 1970, IV).

[6] A. P. Kazhdan, Khronika Simeona Logofeta. *VV* 15 (1959) 125f.

[7] Evelyne Patlagean, Discours écrit, discours parlé. Niveaux de culture à Byzance aux VIIIᵉ–XIᵉ siècles. *Annales E.S.C.* 34 (1979) 264–275 (= Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVᵉ–XIᵉ siècle. London, Var. Reprints, 1981, VI). – Vgl. das Résumé eines Referats von Ja. N. Ljubarskij, Istoričeskij geroj v vizantijskoj Chronografii IX–X vv. *VV* 46 (1986) 16.

[8] R. Scott, The Classical Tradition in Byzantine Historiography, in: Byzantium and the Classical Tradition, ed. Margaret Mullet and R. Scott. University of Birmingham 1981, 61–74.

Protospatharios Manuel verfolgt, welcher einen anderen bekannten Feldherrn jener Zeit, den Johannes Kurkuas verherrlichte[9].

Die Suche nach biographischem Material für Nikephoros Phokas muß in erster Linie im Bereich der historischen Texte des 10. Jahrhunderts erfolgen. Tatsächlich enthält die revidierte Fassung der Chronographie des Symeon Logothetes, welche mit ausreichender Sicherheit in die Zeit des Phokas datiert werden kann[10], viele Informationen zur Herkunft des Kaisers, wobei sie mit groben Schmeicheleien seinen Großvater, den vielgepriesenen Nikephoros Phokas den Älteren, und dessen Erfolge in Byzanz und in Unteritalien preist. Es waren eben jene Textstellen, welche Henri Grégoire, ihren Entdecker, veranlaßten, von einer „biographie complète et romancée" des Nikephoros Phokas zu sprechen[11].

Ein weiteres Zeugnis kommt aus einer Logothetes-Handschrift, dem Vaticanus gr. 163, dessen Bericht im Gegensatz zu den anderen Handschriften des Logothetes-Zyklus nicht mit dem Jahr 948 endet, sondern bis zur Thronerhebung des Phokas (963) weitergeführt wird. Mit vielen Details wird geschildert, wie Nikephoros Aleppo eroberte (Weihnachten 962), wie er in Konstantinopel nach dem Tod Romanos' II. einzog und wie er gekrönt wurde; dann „... τὸν μάγιστρον καὶ δομέστικον τῶν σχολῶν Νικηφόρον οἱ πολῖται „Νικητὴν" ἐπωνόμασαν καὶ πάντες οὕτως ἠγάπησαν τὸν ἀριστέα ὡς οἰκείαν ψυχήν"[12]. Im gleichen geistigen Milieu können wir auch jene Textstellen des Leon Diakonos ansiedeln, welche Phokas skizzieren: „... ἀνὴρ ἀνδρείᾳ καὶ σώματος ῥώμῃ πᾶσαν ἀδηρίτως ὑπερβαίνων τὴν κατ' αὐτὸν γενεάν, ἐμπειρότατός τε καὶ δραστικώτατος τὰ πολέμια, καὶ πρὸς πᾶσαν ἰδέαν πόνων ἀνένδοτος, καὶ σώματος ἀμείλικτος καὶ ἀκολάκευτος ἡδοναῖς· μεγαλόφρων τε καὶ μεγαλοφυὴς τὰ πολιτικά, ἐννομώτατα δικάζων, καὶ νομοθετῶν ἀσφαλῶς, καὶ μηδενὸς τῶν ἐν τούτοις κατατριβέντων ἡττώμενος· ἐν δὲ ταῖς εὐχαῖς καὶ ταῖς παννύχοις πρὸς Θεὸν στάσεσιν ἄκαμπτός τε καὶ ἀδαμάντινος, ἀμετεώριστον ἐν ταῖς ὑμνῳδίαις τὸν νοῦν συντηρῶν, καὶ πρὸς τὰ μάταια μηδόλως ῥεμβόμενον"[13]. Die Parallelen mit den Beschreibungen des Nikephoros Phokas des Älteren durch Logothetes sind evident.

---

[9] Er ist höchstwahrscheinlich mit jenem Manuel zu identifizieren, den Theoph. Cont. VI, 427–428 (Bonn) und Skylitzes 3 (Thurn) in seinem Vorwort erwähnt.

[10] Vgl. A. Markopoulos, Sur les deux versions de la chronographie de Syméon Logothète. *BZ* 76 (1983) 279–284, bes. 279–281; hier auch kritische Präsentation der älteren Literatur.

[11] H. Grégoire, La carrière du premier Nicéphore Phocas, in: Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην (*Ἑλληνικά*, παράρτ. 4). Thessalonike 1953, 240f., 250–252.

[12] A. Markopoulos, Le témoignage du Vaticanus gr. 163 pour la période entre 945–963. *Σύμμεικτα* 3 (1979) 100, § 23.

[13] Leon Diakonos V 8 (89f. Hase).

Im gleichen ideologischen Raum wie Leon Diakonos sind auch andere Texte des 10. Jahrhunderts anzusiedeln. So spricht die bekannte Vita des Athanasios Athonites dem Nikephoros viele spezielle Begabungen zu: „... δεινὸς ὢν ὡς μάλιστα ἦθος ἀνδρὸς καὶ βλέμμα καὶ βάδισμα καὶ τὴν ἄλλην ὅλην χαρακτηρίσαι κατάστασιν“ [14], bezüglich welcher auch der anonyme Redaktor der Akoluthie auf Phokas absolut übereinstimmt: „... πρᾶος γνωριζόμενος / συμπαθής, ἐλεήμων / καρτερικὸς ἐν πόνοις / ἐν πάλαις ἀνένδοτος / φοβερὸς τοῖς δαίμοσι / πιστοῖς δὲ εὐπρόσιτος“ [15].

Die eben angeführte Textgruppe hat bestimmte gemeinsame Parameter, die leicht erkennbar sind. Nikephoros wird in einem Beziehungsgeflecht dargestellt, dessen Hauptachsen sein Charakter und seine Taten sind, wobei auf bestimmte äußerliche Elemente (Größe, gewaltige Erscheinung, körperliche Kraft etc.) besonderes Augenmerk gerichtet wird. Sein Vorfahre Nikephoros Phokas, der Ältere, bestimmt die Grundlinien der Herkunft der künftigen kaiserlichen Familie und fügt sehr frühzeitig jene Mosaiksteinchen zusammen, welche das Bild des Kaisers ergeben. Es darf nicht unbeachtet bleiben, daß in dieser Textgruppe das Element der vornehmen Herkunft fehlt. Wahrscheinlich beruhte dieses Phokas freundliche Ensemble auf einer populistischen Biographie des Nikephoros, welche all jene Charakteristika beinhaltet haben mochte, die die große Masse beeindrucken, also Stärke, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. Die vornehme Abkunft konnte demnach ein zusätzlicher Vorteil sein, war aber nicht notwendige Voraussetzung für den Aufstieg zum Kaiserthron, was übrigens durch die bis dahin geübte Praxis bestätigt wird [16].

Die Lage ändert sich freilich. Eine wertvolle Quelle für die Eroberung Kretas durch Phokas ist bekanntlich das Geschichtswerk des Michael Attaleiates. Dieses bald nach 1080 verfaßte Werk bietet in einem ausführlichen Exkurs eine Unzahl von Details über die Familie der Phokas, aber auch über Nikephoros selbst. Hier spielt die Herkunft bereits eine dominierende Rolle im Vergleich zu der vorher genannten Textgruppe: „... οἱ Φωκάδες αὐτοὶ καταγόμενοι τήν τε περιφάνειαν ἄνωθεν ἔσχον καὶ τὸ τῆς ἀνδρείας ἀλκιμώτατον καὶ ἀνύποιστον, ἐκ τῶν ὀνομαστῶν ἐκείνων Φλαβίων, ὥς που διὰ βίβλου τινὸς παλαιᾶς ἐχειραγωγήθην ποτέ, τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους ἐφέλκοντες“ [17]. Es gibt freilich auch

[14] Vita des Athanasios Athonites A, 22 (12 NORET).

[15] L. PETIT, Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas. *BZ* 13 (1904) 401.

[16] Vgl. dazu KAZHDAN, Khronika Simeona Logofeta, 131; DERS., O sostave tak nazyvaemoj ‚Khroniki Prodolžatelja Feofana'. *VV* 19 (1961) 76–96 und insbesondere DERS., The Aristocracy and the Imperial Ideal, in: The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries, edited by M. ANGOLD (*BAR International Series* 221). Oxford 1984, 43f.

[17] Michael Attaleiates, Historia 218, 220 (Bonn).

eine andere Quelle, in welcher nach Attaleiates „... εὑρήσει (τις) αὐτοὺς (= die Phokaden) κατηγμένους ἀπὸ τοῦ τρισμάκαρος καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου“ in einer ununterbrochenen Abfolge von 92 Generationen [18]. Und nach Erläuterung der Geschichte der Flavier-Phokaden geht der Bericht auf Nikephoros selbst über, welcher nunmehr vornehm, tapfer und insoferne fromm ist, als er Kirchen wieder errichtet, welche Attaleiates selbst, als Autopsiefanatiker bekannt, bei seinem Aufenthalt in Kreta sehen konnte [19]. Der Historiker begnügt sich mit diesen Angaben und betont, wie auch Psellos vor ihm, daß weitere Informationen „... ἐρρήθη ὡς τοῖς πολλοῖς συγγραφεῦσιν ἀδιεξόδευτα“ [20].

Die Szene hat sich zweifellos gewandelt. Unser Held ist von vornehmer Abkunft, er hat seine strategischen Fähigkeiten bewiesen, er ist menschenfreundlich, mitleidig und fromm [20a]. Die neue Biographie gehört dem Bereich des Klassizismus an, welcher langsam in Erscheinung tritt, um in den folgenden Jahren einen Höhepunkt zu erleben. Das hier zugrundeliegende rhetorische Vorbild ist sicher Menander, welcher den Inhalt des Enkomion festlegte: „γένος, γένεσις, φύσις, ἀνατροφή, παιδεία καὶ πράξεις κατὰ πόλεμον καὶ κατ' εἰρήνην“ [21].

Diese „offizielle“ Biographie des Phokas von Attaleiates ist freilich nicht, wie man leicht annehmen könnte, die einzige. Das in der Historia Syntomos des Psellos enthaltene Fragment über die Herrschaft des Nikephoros steht strukturell dem Attaleiates nahe [22], die Termini Milde, Frömmigkeit, Gerechtigkeit etc. begegnen in Fülle, ohne daß freilich viele Einzelheiten über die Herkunft der Phokas angeführt würden, wahrscheinlich da sich so viele andere damit beschäftigt hatten, wie ja auch Psellos selbst sagt. In diesem Zusammenhang macht indes ein Detail Eindruck: Psellos hebt hervor, daß unter Phokas (wie auch unter Tzimiskes) „τὰ ῾Ρωμαίων ηὐξήκασι πράγματα καὶ προσέθεσαν τῇ βασιλείᾳ ἀπὸ τῆς ἑσπέρας πόλεις πολλὰς καὶ ἀπὸ τῆς ἕω· αἵ τε γὰρ Ταρσός, πόλις ἐν Κιλικίᾳ μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος, Ἄδανά τε καὶ Λαοδίκεια καὶ ἡ οὐρανόπολις Ἀντιόχεια, τῆς τε Φοινίκης τὰ πλείω ...“ [23]. Die Parallelen zu zwei ausführlichen Passagen des Johannes Geometres sind evident:

[18] Ebd. 217.

[19] Ebd. 228.

[20] Ebd. 229.

[20a] Vgl. A. KAZHDAN–G. CONSTABLE, People and Power in Byzantium. Dumbarton Oaks 1982, 111f.

[21] Vgl. JENKINS, Classical Background, 24–25.

[22] Sinaiticus gr. 482/1117, f. 275v: (Νικηφόρος Φωκᾶς) ὄψις ἀξιοθεατότατος, ψυχὴ γενναία, χρῆμα παντοδαπὸν πρός τε πολέμους καὶ πρὸς εἰρήνην“.

[23] Ebd.

„... Τόσ' ἐπ' ἔτη Σκυθῶν Ἄρεα δῆσα μέγαν.
Ἀσσυρίων δ' ἔκλινα πόλεις, καὶ Φοίνικας ἄρδην·
Ταρσὸν ἀμαιμακέτην εἷλον ὑποζύγιον.
Νήσους δ' ἐξεκάθηρα, καὶ ἤλασα βάρβαρον αἰχμὴν
Εὐμεγέθη κρείττων, Κύπρον ἀριπρεπέα.
Ἀντολίη τε Δύσις τε ἐμὰς ὑπέτρεσεν ἀπειλάς"[24]
und
„... Ταρσὸν ἀμαιμακέτην, Κιλίκων πτολίεθρα κλιθέντα,
Τείχεά τ' Ἀντιόχου, ἄστεα τ' Ἀσσυρίων
Πέρσας, Φοίνικας, Ἄραβας, Ἔθνεα μυρία γαίης
Πάνθ' ὑπόειξεν ἐμῷ δουρὶ κραδαινομένῳ ..."[25].

Es ist wahrscheinlich, daß Geometres und Psellos aus der gleichen Informationsquelle über Phokas schöpfen.

Es lohnt, an dieser Stelle innezuhalten, um das ideologische Umfeld der Biographien des Nikephoros zu untersuchen. Bekanntermaßen gehörte Phokas dem großgrundbesitzenden Landadel an, welcher in mannigfaltiger Weise die Zentralmacht in Konstantinopel mit dem offensichtlichen Ziel unter Druck setzte, die Kaiserherrschaft zu erlangen[26]. Im übrigen beginnt sich der dynastische Gedanke in Byzanz erst in jener Zeit langsam zu konsolidieren[27]; er ist freilich längst noch nicht abgesichert, wenn man etwa die Aufstandsbewegung der Dukas oder die Ereignisse um Romanos Lakapenos in Betracht zieht. Der Aufstieg des Nikephoros zum Kaiserthron ist zweifellos ein Triumph der „Mächtigen". Dieser Erfolg wird wesentlich besser abgesichert, wenn er die entsprechende Unterstützung von Seiten der Literaten, aber auch von der Kunst erhält. Diesen Zweck verfolgen die Biographien oder auch die Darstellungen von Çavuşin. Die Träger der Macht schaffen ihre eigene Kunst, wie dies die Alexias wenig später zusätzlich dokumentiert[28]. Freilich ergibt sich hier die Frage, wann die Abfassung enkomiastischer Werke auf Phokas begann. Wenngleich wir keinen Hinweis in dieser Richtung haben, scheint es, daß die Eroberung Kretas (961) der

[24] Ioannes Geometres, c. 41 (*PG* 106, 927 A).

[25] Ioannes Geometres, c. 52 (*PG* 106, 932 A/B).

[26] Vgl. den älteren Artikel von G. OSTROGORSKY, Observations on the Aristocracy in Byzantium. *DOP* 25 (1971) 1–32 sowie jetzt: Evelyne PATLAGEAN, Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie: système des noms et liens de parenté aux IXe–Xe siècles, in: The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries (wie Anm. 16), 23–43.

[27] Diese Feststellung verdanken wir A. P. KAZHDAN, Social'nyj sostav naselenija vizantijskich gorodov v IX–X vv. *VV* 8 (1956) 90.

[28] Vgl. PATLAGEAN, Discours écrit, discours parlé, 269.

Ausgangspunkt unserer Forschung zu sein hat. Macht und Geltung des Phokas gelangen damals zu einem Höhepunkt und es wird offensichtlich, daß sich die Ereignisse nunmehr überstürzen[28a].

Bleibt noch zu untersuchen, ob die „offizielle" Biographie des Phokas ein bestimmtes Vorbild nicht nur ideologisch, sondern auch künstlerisch nachahmt. In dieser Hinsicht verfügen wir über beachtenswerte Hinweise. Der Epitaph Leons des Weisen auf seinen Vater Basileios[29], aber auch die Vita Basilii des Porphyrogennetos gehören der gleichen Kategorie an wie der rhetorische Fürstenspiegel des Attaleiates[30]. Basileios stammt von den Arsakiden ab, zweifellos eine edle Familie[31], bezüglich seiner Mutter indessen präzisiert die Vita Basilii, daß „... φήμη γάρ τις διέτρεχεν οὐ παντελῶς ἀμυδρὰ ἐκ τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου ἕλκειν αὐτὴν τὴν συγγένειαν"[32], und natürlich stehen die Flavier, die Vorfahren des Phokas, in einer Beziehung zu Konstantin dem Großen, wie Attaleiates zeigt[33]. Was die Vorzüge des Basileios anlangt, so waren seine Begabung, sein Seelenadel, seine Gesittung und seine Frömmigkeit sprichwörtlich[34]. Dieselben Tugenden zeichneten, wie wir sahen, auch Phokas aus, wobei eine wesentliche hinzukam: Nikephoros ist auch Krieger[35], etwas, wodurch sich Basileios nicht auszeichnet. Das Bild des Krieger-Kaisers erscheint in den Texten zuerst um die Mitte des

[28a] Von der Untersuchung wurde Theodosios Diakonos ausgeschlossen, der in seiner „Ἅλωσις τῆς Κρήτης" nicht den siegreichen Phokas, sondern Kaiser Romanos II. verherrlicht; vgl. N. M. PANAGIOTAKIS, Θεοδόσιος ὁ Διάκονος καὶ τὸ ποίημα αὐτοῦ „Ἅλωσις τῆς Κρήτης". Herakleion 1960, 13–14. Die abweichende Ansicht von KAZHDAN (The Aristocracy and the Imperial Ideal, 48) über Theodosios wird vom Text des Dichters nicht gestützt.

[29] Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage, éditée ... par A. VOGT–I. HAUSHERR (*OC* XXVI–I/77). Rom 1932.

[30] Speziell zur Entwicklung des Fürstenspiegels in der mittelbyzantinischen Zeit vgl. außer dem oben (Anm. 16) zitierten Artikel KAZHDANS (The Aristocracy and the Imperial Ideal) auch P. SCHREINER, Das Herrscherbild in der byzantinischen Literatur des 9. bis 11. Jahrhunderts. *Saeculum* 35 (1984) 132–151 und vor allem I. ČIČUROV, Gesetz und Gerechtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.–9. Jahrhunderts, in: Cupido Legum. Frankfurt (1985), 33–45; auch DERS., Traditsija i novatorstvo v političeskoj mysli Vizantii kontsa IX v. *VV* 47 (1986) 95–100. Das Buch von W. BLUM, Byzantinische Fürstenspiegel. Stuttgart 1981 hat einen mageren Kommentar.

[31] Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage, 44–48; Theophanes Cont., Vita Basilii, 212f. (BEKKER).

[32] Theoph. Cont., Vita Basilii, 215 (BEKKER).

[33] ... Εὑρήσει κατηγμένους αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ τρισμάκαρος καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου, τοῦ πάντων βασιλέων ὑπέρτερον ἐσχηκότος κράτος (Attaleiates, 217).

[34] Vgl. Oraison funèbre, 48f.

[35] Vgl. A. KAZHDAN, The social views of Michael Attaleiates, in: A. KAZHDAN–S. FRANKLIN, Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge–Paris 1984, 32, 39.

10. Jahrhunderts und entwickelt sich in den folgenden Jahren zur Institution. Konstantin der Große, christlicher Kaiser und Krieger, wird bei Konstantinos Porphyrogennetos als neues Vorbild des byzantinischen Herrschers in den Vordergrund gestellt[36].

[36] Die Verbindung zwischen Konstantin dem Großen und dem Porphyrogennetos wird sowohl von der Literatur als auch von der Kunst bestätigt. Als besonders charakteristisch erweist sich der Versuch bestimmter Texte, Konstantin VII. soldatische Fähigkeiten zuzuschreiben und ihn, soweit möglich, mit dem gleichnamigen Gründer des byzantinischen Kaiserreiches in Verbindung zu bringen; vgl. Theoph. Cont. VI, 449 (Bekker), wo Porphyrogennetos als βουλευτής, φροντιστής, στρατηγός, στρατιώτης, στρατίαρχος, ἡγεμὼν ἀνεφαίνετο, desgleichen die Rede desselben an seine Heere im Orient, in welcher seine Sehnsucht hervorgehoben wird, mit den Soldaten in die Schlacht zu ziehen; vgl. Hélène Ahrweiler, Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète. *TM* 2 (1967) 399, 71–81 (= Études sur les structures administratives et sociales de Byzance. London, Var. Reprints, 1971, XII).

In denselben Geist des Herrschers als Feldherr ordnet sich auch die erste Inschrift der Staurothek von Limburg ein:

† Θεὸς μὲν ἐξέτεινε χεῖρας ἐν ξύλῳ
ζωῆς δι' αὐτοῦ τὰς ἐνεργείας βρύων·
Κωνσταντῖνος δὲ καὶ Ῥωμανὸς δεσπόται
λίθων διαυγῶν συνθέσει καὶ μαργάρων
5 ἔδειξαν αὐτὸ θαύματος πεπλησμένον.
Καὶ πρὶν μὲν Ἅιδου Χριστὸς ἐν τούτῳ πύλας
θραύσας ἀνεζώωσε τοὺς τεθνηκότας,
κοσμήτορες τούτου δὲ νῦν στεφηφόροι
θράση δι' αὐτοῦ συντρίβουσι βαρβάρων.

(Koder, Zu den Versinschriften der Limburger Staurothek, 12). Eine ausdrückliche paradigmatische Nennung Konstantins des Großen durch den Porphyrogennetos erfolgt im zweiten Vorwort von De cerimoniis I, 445f. (Reiske). Noch deutlicher wird die Verbindung zwischen Konstantin VII. und Konstantin dem Großen mit der Überführung des „Mandylion" von Edessa nach Konstantinopel und der Darstellung des Abgar mit den Zügen Konstantins VII. Vgl. die klassische Studie von K. Weitzmann, The Mandylion and Constantine Porphyrogennetos. *Cahiers Archéologiques* 11 (1960) 163–184 (= Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago–London 1971, 224–246 mit Ergänzungen). Weiters sollte man betonen, daß nach Meinung desselben Forschers der auf dem Elfenbein Nr. 25 der Sammlung Dumbarton Oaks dargestellte Konstantin der Große, ebenso wie Abgar, die Züge des Porphyrogennetos trägt. Vgl. K. Weitzmann, Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, III. Ivories and Steatites. Dumbarton Oaks 1972, Nr. 25 (58–60). Es sei vermerkt, daß Abgar auch mit Nikephoros Phokas in Verbindung gebracht wurde; vgl. F. Halkin, Translation par Nicéphore Phocas de la brique miraculeuse d'Hiérapolis (BHG[3] 801n), in: Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou (*Subs. hagiogr.* 38). Brüssel 1963, 253–260. Vgl. schließlich den ausgezeichneten Artikel von P. A. Alexander, The Strength of Empire and Capital as seen through Byzantine Eyes. *Speculum* 37 (1962) 348ff. (= ders., Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London, Variorum Repr. 1978, Nr. III mit kleinen Zusätzen); hiezu L. Rydén, The Date of the Life of Andreas Salos. *DOP* 32 (1978) 147–150, der die Überlegungen Alexanders vorbehaltlos akzeptiert.

Der anonyme Redaktor der „offiziellen" Biographie des Phokas verwendet also erprobte Vorbilder des Enkomions (Vita Basilii) und adaptiert sie an die neuen Anforderungen des kaiserlichen Ideals. Der Verfasser der „populistischen" Biographie suchte nicht nach einem Heros, sondern schuf ihn lieber selbst von Grund auf. Beide Biographien beweisen den großen Einfluß, welchen die Herrschaft des Nikephoros Phokas auf die Bevölkerung des Reiches ausübte. Eine weitere Forschung in dieser Richtung dürfte meines Erachtens auch neue Details bringen, welche unser Wissen bezüglich der geistigen Situation im Byzanz des 10. Jahrhunderts bereichern werden.

NIKOLAUS I. SERIKOFF / MOSKAU

„... UND DEINE GEWALT KOMME ...“

*Die arabische Übersetzung des Vaterunsers in al-Ya'qūbī's Geschichte und die byzantinisch-arabische konfessionelle Polemik**

I. Zweifellos wurde die byzantinisch-arabische konfessionelle Polemik unter den Gebieten, die die Probleme der byzantinisch-muslimischen Kontakte des Mittelalters berühren, sowohl von der Mediävistik des 19. Jahrhunderts als auch von der zeitgenössischen Mediävistik am besten erforscht[1]. Es ist gut bekannt, über welche Fragen man polemisierte und was für Argumente jede Seite vorgebracht hat. Doch haben die verschiedenen Angaben, die aus zahlreichen byzantinischen und arabischen Quellen entnommen wurden und die man in Artikeln und Monographien gesammelt hat, eine markante Besonderheit an sich: Ihre mittelalterlichen Verfasser hatten ein lebhaftes Interesse für Fragen des „richtigen“ Glaubens. Dieses Interesse war in den polemischen antimuslimischen (= christlichen) Traktaten, den „Übersichten“, besonders deutlich ausgeprägt, wo es sich um die verschiedenen Glaubensarten und Häresien handelte (z. B. Thesaurus orthodoxae fidei von Niketas Choniates oder *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* [Buch über Religionen und Sekten] von Muḥammed b. 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī). Dabei ist noch eine wesentliche Frage des byzantinisch-muslimischen konfessionellen Streites offen geblieben: Auf welche Weise hat der Teil der orthodoxen christlichen Bevölkerung des byzantinischen Imperiums (oder der arabisch-muslimischen Bevölkerung des Kalifats), für den die theologischen Fragen und die Probleme des „fremden“ Glaubens (unter Berücksichtigung des konfessionellen Charakters der mittelalterlichen Gesellschaft im ganzen) nicht von überragender Bedeutung waren, auf den „fremden“

* Meinen aufrichtigen Dank möchte ich Frau Dr. Anna G. Belova und Herrn Dr. Sergej B. Pevzner (alle Moskau) aussprechen, die das Manuskript sorgfältig durchgesehen und wichtige Vorschläge gemacht haben. Auch Herrn Dr. Klaus Belke (Wien) sei wiederum für die Betreuung des arabischen und syrischen Satzes herzlich gedankt.

[1] A. T. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam VIII[e]–XIII[e] s., I–II. Louvain 1969; ders., Polémique byzantine contre l'Islam (VIII–XIII s.). Leiden 1972; ders., Apologétique byzantine contre l'Islam VIII–XIII s. Altenberge 1982.

sakralen Text (falls er ins Griechische bzw. Arabische übertragen worden war) reagiert?

Die Antwort auf die gestellte Frage scheint uns eher auf dem Gebiet der philologischen als dem der theologischen Analyse zu liegen, obwohl man die theologische Analyse unter keinen Bedingungen ausschalten oder unterschätzen darf. Bei der philologischen Analyse muß man den folgenden Aspekt in Betracht ziehen: Inwieweit stimmte ein griechisches Wort (Wortverbindung) des Originals mit einem arabischen der Übersetzung vom Gesichtspunkt der Genauigkeit der lexikalischen Wiedergabe, des Usus und des damit verbundenen Ideenkreises überein? Teilweise wurde diese Methode für die Analyse mittelalterlicher lateinischer, byzantinischer und arabischer profaner Texte angewendet, nämlich dort, wo man die Aufmerksamkeit auf die Originalkontexte der Zitate richtete. Dabei wurde aber mit Hilfe dieser Methode das mittelalterliche Empfinden (nicht Kritik!) für den „fremden" sakralen Text, soweit uns bekannt ist, nicht erforscht[2].

Die Bedeutung dieser so erhaltenen indirekten Information darf man nicht unterschätzen. In erster Linie geht es um die Auffassung des „fremden" sakralen Textes durch die unterste Bevölkerungsschicht[3], deren schriftlich fixierte Äußerungen dazu, soweit uns bekannt ist nicht auf unsere Zeit gekommen sind. Nebenbei sei vermerkt, daß die Erforschung der Ideenwelt und der Lebensbedingungen dieser Schicht zu den komplizierten Problemen einer „Geschichte von Unten" gehört, die von der zeitgenössischen österreichischen Sozialforschung und Mediävistik erfolgreich angegangen wird[4].

In dem vorliegenden Aufsatz wurde unter Berücksichtigung der obengenannten Methode ein Fragment der „Universalgeschichte" des berühmten arabisch-muslimischen Geschichtsschreibers des 9. Jahrhunderts Aḥmad b. Abī Ya'qūb Isḥāq b. Ǧa'far b. Wahb b. Wāḍih al-Ya'qūbī analysiert. Von dem Verfasser selbst wissen wir nicht viel. Er war der Sohn eines Freigelassenen des Kalifen al-Manṣur (707–775) und stammte aus Bagdad. Während

[2] M. L. GASPAROV–E. G. RUZINA, Vergilij i vergilianskie centony, in: Pamjatniki knižnogo ėposa. Moskva 1978, 190–211; N. I. SERIKOFF, K voprosu o „čužoj reči" v proizvedenii Evstafija Solunskogo „O zachvate Soluni" (na materiale zitat iz Gomera i Vetchogo Zaveta). *VV* 43 (1982) 225–228; A. A. DOLININA, Koraničeskie zitaty i reminiscencii v „Makamach" al-Chariri, in: Islam. Religija. Obščestvo. Gosudarstvo. Moskva 1984, 156–160.

[3] Über die indirekte Information und ihre Aufdeckungsmethode s. z. B. A. Ja. GUREVIČ, Narodnaja kul'tura rannego srednevekov'ja v zerkale pokajannych knig, *Srednie veka* 37 (1973) 47–53, bes. 52; A. KAZHDAN, G. CONSTABLE. People and Power in Byzantium. Dumbarton Oaks 1982, 163–164.

[4] H. Ch. EHALT (Hrsg.), Geschichte von Unten. Wien–Köln–Graz 1984; *Medium Aevum Quotidianum. Newsletter* 1 (1982) – 10 (1987).

seines Lebens reiste er viel und hat Armenien, Ägypten und Khorasan besucht. Auch sein Todesdatum ist uns nicht genau bekannt; gewissen Nachrichten zufolge soll er im Jahre 891 (287 H.) oder 905 (292 H.) gestorben sein[5].

In den den Evangelien gewidmeten Kapiteln seiner „Universalgeschichte" hat al-Ya'qūbī eine sehr gute Übersetzung des Vaterunsers eingeschlossen (YAQ. 77–Mt. 6.9–13). Obwohl die christliche Thematik für die arabischen Geschichtsschreiber, die Universalgeschichten schrieben, als unentbehrlich galt, haben so berühmte Autoren wie z. B. at-Ṭabarī, ad-Dīnawarī oder al-Mas'ūdī in ihren Chroniken nur Anspielungen auf das NT gegeben. Was dagegen al-Ya'qūbī betrifft, sind die neutestamentlichen Passagen seiner Universalgeschichte durch das wortgetreue Zitieren der Evangelienstellen gekennzeichnet. Dieser eigenartigen Evangelienfassung hat sich vor einem Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Forscher zugewandt. Im Jahre 1977 wurde in *Islamochristiana* schon ein vierter Artikel zu diesem Thema veröffentlicht[6]. In allen Aufsätzen geht es um Herkunft, Übersetzungen und allgemeine Charakteristik der Evangelienzitate. Die im vorliegenden Aufsatz gestellte Frage wurde bis heute, soweit uns bekannt ist, nicht behandelt.

Die Universalgeschichte al-Ya'qūbī's hat uns also eine gute Übersetzung des christlichen Hauptgebets bewahrt. Besonders wichtig ist, daß sich dieses Gebet nicht in einem sakralen Text, sondern in einer Profangeschichte befindet, die für ein breites Leserpublikum berechnet war. Zweifellos waren die Muslime über den Text und seinen Gehalt im großen und ganzen informiert: dieses Gebet erklang nicht nur während der Liturgien; man hat es oft auch selbst gesagt[7], und vor allem fingen damit die Segenssprüche und Exorzismen an – die letzteren wurden mit dem Übergang vom Islam ins Christentum verbunden, was in den byzantinisch-muslimischen Beziehungen nicht selten vorkam[8]. Außerdem wußten die Muslime sehr wohl, daß

[5] C. BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Literatur, I. Leiden 1939, 226, Supplementband I, 405; L'Encyclopédie de l'Islam[1] 4 (1934) 1215–1216. Textausgabe: Ibn Wâdhih qui dicitur Al-Ja'qûbî, Historiae (M. Th. HOUTSMA) I–II. Leiden 1883.

[6] M. KLAMROTH, Der Auszug aus den Evangelien bei dem arabischen Historiker Ja'qûbî, in: Festschrift zur Einweihung des Wilhelmsgymnasiums in Hamburg. Hamburg 1885, 117–128; G. SMIT, Bijbel en Legende bij den Arabischen schrijver Ja'kubi. Leiden 1907; D. M. DONALDSON, Al-Ya'qûbî's Chapter about Jesus Christ, in: The Macdonald Presentation Volume. NY 1933, 89–105. Diese Arbeiten sind mir leider unzugänglich. Alle Information über ihren Inhalt habe ich dem Artikel von A. FERRÉ „L'historien al-Ya'qûbî et les Évangiles". *Islamochristiana* 3 (1977) 65–83 entnommen.

[7] VYKOUKAL, Vaterunser. *LThK*[1] 10, 498.

[8] A. MEZ, Die Renaissance des Islâms (russ. Ausgabe unter dem Titel: Musulmanskij Renessans). Moskva 1973, 40–42.

die Christen dieses Gebet als das heiligste betrachteten, weil es aus dem Munde Jesu stammte.

Was die Kontextparallelen zu dem Wortschatz des Vaterunsers betrifft, haben wir von muslimischer Seite die Wörter und Redewendungen des Korans und der muslimischen Gebete[9], von der griechisch-byzantinischen Seite sind es Kommentarstellen aus den Exegesen und Katechesen von Kyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Origenes, Johannes Chrysostomos, Maximos Homologetes, Petros von Laodikeia u. a., die schon im Jahre 1914 G. Walther gesammelt und analysiert hat. In diesem Zusammenhang wurde auch die reiche neutestamentliche Nachschlagsliteratur verwendet[10].

Es sei darauf besonders hingewiesen, daß diese Kommentare jedem „Durchschnittsbyzantiner" bekannt gewesen sein mußten, weil die Deutung des Vaterunsers als wichtiger Bestandteil in den christlichen Katechesen vorhanden war. Man muß noch einmal hervorheben, daß die ausgewählten Kontextparallelen von beiden Seiten in der Regel *mündlich* vorgetragen wurden, was ein breiteres Auditorium voraussetzte.

II. Bevor wir zu der lexikalischen (= Usus-)Analyse der Wörter und Wendungen des arabischen Vaterunsers aus der „Universalgeschichte" al-Ya'qūbī's übergehen, müssen wir die Sprache genauer bestimmen, aus der die Übersetzung vorgenommen wurde. Der Meinung Klamroths und Smits nach hat al-Ya'qūbī die Evangelienstellen seiner Profangeschichte selbst aus dem Syrischen übersetzt[11]. A. Ferré hat diese Auffassung korrigiert, indem er betonte, daß wohl eine arabische Übersetzung aus dem Syrischen vorhanden gewesen sein konnte, die al-Ya'qūbī kopiert hat. Mit gutem Grunde vermutete der französische Forscher, daß der Text des Vaterunsers nicht aus dem NT direkt, sondern aus einem liturgischen Text übernommen wurde[12].

[9] Im Text des Aufsatzes sind die Koranzitate sowohl nach der Flügelschen als auch (in Klammern) nach Kairoer Ausgabe gegeben. Es wurde auch die deutsche Übersetzung des Korans von Rudi Paret benützt: Der Koran. Übersetzt von R. Paret. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1962; M. Hamidullah, Introduction to Islam. Lahore 1974.

[10] G. Walther, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Reihe 3, Bd. X. Leipzig 1914; Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I–X. Stuttgart 1933ff. (weiter als *ThWNT* zitiert); X.-L. Dufour, Wörterbuch zum Neuen Testament. München 1977; W. F. Arndt–F. W. Gingrich, Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian Literature. Cambridge 1957.

[11] Ferré a. O. 78.

[12] Ferré a. O. 80.

Unseres Erachtens läßt sich aufgrund des Vergleiches der griechischen, der arabischen und auch zweier syrischer Fassungen[13] behaupten, daß die Originalsprache des analysierten Fragmentes nicht Syrisch, sondern Griechisch war. Davon zeugt das folgende (s. Tab. 1).

a) Die volle Übereinstimmung in der Wortfolge der griechischen und der arabischen Fassung (im Unterschied zu beiden syrischen Fassungen).

b) Das Fehlen möglicher Kontaminationen zwischen den verwandten neutestamentlichen Stellen. Z. B. wurde in dem analysierten Text „heute" σήμερον nicht nach Luk. 11.3 wiedergegeben. Gleichzeitig sei darauf hingewiesen, daß Kontaminationen von verwandten neutestamentlichen Stellen auch bei den christlichen Autoren, die im Unterschied zu den Muslimen das NT gut kannten, nicht fehlen. So hat z. B. Liutprand von Cremona, als er in seiner „Antapodosis" die Stelle aus Luk. 18.25 „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in das Reich Gottes komme" griechisch zitiert, diesem Originalzitat aber die lateinische Übersetzung laut Mt. 19.24 beigegeben[14] (Tab. 1, 7).

c) Die direkte Wiedergabe der Präpositionen ἐν „in" und ἐπί „auf" durch *fī* und *'alā*, worunter in der syrischen Übersetzung in beiden Fällen *b* „in" gestellt wurde (Tab. 1, 6).

d) Ein Einfluß der sog. „Echolalia"[15], wo man ὀφείλημα und ὀφειλέται verwechselt hat und in der Übersetzung das Wort ὀφειλήματα (Acc. Neutr. Pl.) mit einem Pronomen Masc. Sing – *allaḏī* „welcher" wiedergegeben hat (Tab. 1 8–9).

e) Der Anruf an den Herrn (Allāh) in der arabischen Übersetzung zeigt deutlich, daß der arabische Übersetzer die *griechische* distributive Konjunktion – ἀλλά „aber" falsch verstanden hat und darin die Anrede an Allāh gesehen und demgemäß übersetzt: *yā rabb* „O Herr!" (Tab. 1, 10).

III. Kommen wir nun zu den direkten Vergleichen.

ANREDE. 1. Vater unser ... Die Vaterschaft Gottes (und Kindschaft des Menschen) galt als einer der wichtigsten Punkte der christlichen Gotteslehre (keiner der obengenannten Kommentatoren hat die Erklärung dieser Frage übergangen) und hatte vom kulturhistorischen Standpunkt aus ge-

[13] Testamentum Novum Syriace. NY 1886; The old Syriac Gospels or Evangelion da mepharreshē, being the text of the Sinai or Syro-Antiochene palimpsest ... ed. by A. Smith Lewis. London 1910.

[14] J. Koder–Th. Weber, Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Wien 1980, 33.

[15] Freundlicher Hinweis von Herrn Dr. Med. Andrej S. Petruchin.

sehen tiefe Wurzeln[16]. Dagegen war für die Muslime eine solche Gottesauffassung absolut unmöglich, weil sie mit dem muslimischen „Bekenntnissymbol", der Šahada „es gibt keinen Gott außer Allāh", und mit der oft zitierten koranischen Ayate „Er (sc. Allāh) hat weder Kinder gezeugt noch ist er (selber) gezeugt worden" (Koran 112.3 (3)) in offenem Widerspruch stand. Weil die Idee der Vaterschaft Gottes für die Muslime fremd war, verstanden sie das Wort πατήρ als „der Gebärende", *„genitor"*[17]. Die Wortverbindung „Vater unser" die mit der angeführten bei al-Yaʿqūbī identisch ist, kommt im Koran nur einmal vor (Koran 28.23 (23)) und ist hier keineswegs im Sinne der muslimischen Theologie von Bedeutung. Im Koran sind das die Worte, mit denen sich die Töchter des koranischen Propheten Šuʿaib an Mūsā (Moses) gewandt haben.

2. ... der Du bist im Himmel ... Die jüdische Auffassung von einer Anzahl von Himmeln, die dem Gottessitz vorangehen, wurde sowohl vom Christentum als auch vom Islam übernommen[18]. Während aber die Muslime eine gewisse Zahl von Himmeln darunter verstanden, sahen die christ-

---

16 Arndt–Gingrich a. O. 641; *ThWNT* V 983ff., 1007–1008; Walther a. O. 31, 32, 60 usw.

17 Z. B. hat Arethas von Kaisareia, der ca. ein Jahrhundert später als al-Yaʿqūbī lebte, in einem seiner Briefe (Arethas, Scripta minora [Westerink] I 237, 6–12) das vereinfachte muslimische Verstehen dieses Aspektes besonders hervorgehoben: „Und auf eure (der Muslime, N. S.) Worte, nämlich ‚wie könnt ihr behaupten, daß Gott einen Sohn hat und daß er ihn gezeugt hat? Hat denn etwa Gott eine Frau wie die Menschen?' antworten wir, daß dies ein Mensch, der eine menschliche Seele hat, nicht begreifen und nicht aussprechen kann, insofern er, wenn er das Wort Zeugung hört, sogleich nach einer Frau oder einem Mann und nach körperlicher Vereinigung verlangt, und daß er (daher) nicht, wie er müßte, an die Gott geziemende Zeugung denkt." Vgl. die ähnliche Fragestellung in dem Dialog zwischen Katholikos Timotheos I. und Kalif al-Mahdī (R. Caspar, Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi [II/VIIIe s.]. *Islamochristiana* 3 [1977] 107–175, bes. 125.4–126.4, trad. par R. Caspar): al-Mahdi: „Il ne convient pas à un homme tel que toi, que je vois si intelligent, de dire que Dieu a pris une épouse ou qu'il en a eu un enfant. Timothée: Qui oserait proférer contre Dieu un tel blasphème? M.: Que professes-tu donc au sujet du Christ? T.: Il est le Verbe de Dieu manifesté dans un homme pris parmi nous pour notre salut. M.: Ne dis-tu pas qu'il est le fils de Dieu? T.: L'Évangile, la Torah et les Prophètes en ont témoigné. Mais il ne s'agit pas d'une filiation corporelle, mais d'une génération divine, éternelle et merveilleuse." Hier sei auch vermerkt, daß Ibn Isḥāq als er in seiner *sīra nabawīya* die Evangelienstellen zitierte, die christliche Anrede an Gott *ab* („Vater") wohl bewußt auf *rabb* („Herr") gewechselt hat (A. Guillaume, The version of Gospels used in Medina circa 700 AD. *Al-Andalus* 15 [1950], 2. Lieferung, 289–296, bes. 294).

18 Arndt–Gingrich a. O. 598–599; *ThWNT* V 520, 534, 986. E. W. Lane, Maddu-l-Ḳamoos, an arabic-english Lexicon ... London 1863–1874, suppl. 1877–1893, 1434 col. 3.

lichen Exegeten darin „die beste Welt"[19], die dabei nicht räumlich, sondern als geistige Sphäre betrachtet wurde. Im großen und ganzen kann man mit Recht die Übereinstimmung dieser Wortverbindungen, vom Gesichtspunkt der lexikalischen Gestalt, des Usus und der Ideen aus gesehen, konstatieren (vgl. z. B. Mt. 5.34, 2. Kor. 13.3, Eph. 4.10 – Koran 3.105 (109) usw.).

ERSTE BITTE. 3. ... geheiligt werde Dein Name ... Das griechische ἁγιάζω bedeutet „weihen" und im speziellen Sinne des neutestamentlichen Wortes „heiligen", wobei das logische Subjekt der Heiligung einzig und allein Gott, nicht der Mensch ist[20]. Die byzantinischen Exegeten haben dieses Wort meistens durch δοξάζω erklärt[21]. Trotz der vollen lexikalischen Übereinstimmung zwischen den griechischen und arabischen Texten konnten die Leser al-Yaʿqūbīs diese Passage wohl nicht adäquat verstehen. Zweifellos erinnerten sie sich auch in diesem Falle an den Koran, wo aber das Verb „heiligen" stets mit den Engeln verbunden ist[22]. Die Engel versicherten Gott, ihn zu heiligen, was der Mensch, den er zu schaffen beabsichtigte, ihrer Meinung nach nicht tun wird (Koran 2.28 (30)). Außer dem Unterschied im Agens dieser Sätze wurde das adäquate Verstehen auch seitens des Usus verhindert. Die Wortverbindung „der Name Allāhs" verband sich meistens nicht mit dem Verb *qaddasa* „heiligen" (wie bei al-Yaʿqūbī), sondern mit dem Verb *ḏakara* „sich erinnern an", „aussprechen" (vgl. Koran 5.6 (4): „... und sprecht ... den Namen Gottes darüber aus ..." und noch Koran 7.15 (15), 22.29 (28), 6.139 (138), 24.36 (36) usw.)[23].

ZWEITE BITTE. 4. ... Dein Reich komme ... Die Christen haben im „Reich Gottes" nicht eigentlich einen Ort, sondern eine besondere Beziehung zwischen Gott und dem Menschen gesehen, welche mit der Verwirklichung von Gottes Willen verbunden ist[24]. In dem arabischen Wort *malakūt*, das mittels der syrischen Sprache von βασιλεία hergeleitet wurde, wurde

---

19 Walther a. O. 7 (Origenes), 27 (Cyrillus von Jerusalem), 32–34 (Gregor von Nyssa), 53ff. (Johannes Chrysostomos: „Die Himmel sind ὑψηλὰ χωρία, die jenseits des Äthers liegen und zu denen man sich mit Glaubensflügeln aufschwingen kann).

20 *ThWNT* I 113; A. Fridrichsen, Geheiligt werde Dein Name. *Teologisk Tidskrift* 1 (1917), mir unzugänglich.

21 Walther a. O. 25, 53, 73, 84. Origenes und Petros von Laodikeia haben hier eine Konjektur vorgeschlagen – ἁγιασθείη, a. a. O. 8, 104.

22 Vgl. aber die außerordentliche Stellung von Johannes Chrysostomos, der im Kommentar zum Ps. 112.1–2 sagte, daß „die Engel Gott z. T. auf Grund des Gehorsams der Menschen rühmen", a. a. O. 53.

23 Lane, a. O. 1435 col. 3; Hamidullah (a. O. 245) hat *baraka* „segnen".

24 *ThWNT* I 585; V 275; Dufour a. O. 262; Arndt–Gingrich a. O. 134; Walther a. O. 2, 9, 36–37, 54, 74, 86–87 (Gregor von Nyssa versteht darunter „unumschränkte Herrschaft Gottes in der Welt").

die Primärsemantik auf die einzige Bedeutung „(königliche) Gewalt", „Herrschaft", *„potestas"* verengt[25]. In einer solchen Bedeutung wurde dieses Wort auch im Koran verwendet (Koran 6.75 (75), 7.184 (185), 23.90 (88), 36.83 (83))[26].

DRITTE BITTE. 5. ... Dein Wille geschehe ... Die Kategorie des göttlichen Willens wurde von beiden Religionen anerkannt[27]. Obwohl im Koran das lexikalische Äquivalent des griechischen Wortes θέλημα *(mašī'a)* fehlt, kommt die Redewendung „wenn es Allāh will" (oder, wie es R. Paret übertragen hat „soweit es Gott nicht anders will") nicht selten vor ; später wurde dieser Ausdruck zum Sprichwort gegen den bösen Blick (Koran 7.188 (188), 9.27 (27), 10.17 (16) usw.)[28]. Obwohl also in diesem Beispiel die lexikalische Übereinstimmung fehlt, spricht die Ususübereinstimmung dafür, daß in beiden Fällen dieser Inhalt adäquat verstanden wurde.

6. ... wie im Himmel, also auch auf Erden ... (vgl. IIc, die Übersetzung). Die auf diese Weise ausgedrückte Weltherrschaftsidee des Allmächtigen war für beide Religionen kennzeichnend[29]. Hier sei vermerkt, daß die bei al-Ya'qūbī angeführte Wortverbindung von der des Korans abwich. Die Koransprache spiegelte die Gegenüberstellung ἐν und ἐπί lexikalisch nicht wider: dort hat man nur die Präposition *fī* verwendet (Koran 43.84 (84) [Übersetzung von R. Paret]: Er ist (als einziger) Gott sowohl im *(fī)* Himmel als auch auf *(fī)* Erden ...).

VIERTE BITTE. 7. ... unser täglich Brot gib uns heute ...

a) Brot. Vom Gesichtspunkt der Muslime aus gesehen, wurde das Brot nicht als heiliges Symbol, genauer gesagt, nicht als Erlösungsopfer betrachtet und mit Christus keineswegs verbunden[30]. Das Wort selbst kommt im Koran nur einmal vor (Koran 12.36 (36)) in einer Episode, wo es sich um Yūsuf (Joseph den Schönen) handelt.

[25] Bar Bahlul Hassan, Lexicon Syriacum (DUVAL). Amsterdam² 1976, 408.10, wo das Wort βασιλεία (syr. *b'syly'*) durch syr. *mlkwt* erklärt wird.

[26] *Lisān al-'arab*. Beyrouth 1956, Bd. 42, S. 492, col. 1, wo man das arab. *malakût* durch *sulṭân* („absolute power, dominion, violence") und *'aẓama* („greatness, majesty, power") erklärt.

[27] *ThWNT* III 54–60; ARNDT–GINGRICH a. O. 354; DUFOUR a. O. 434. Die Auslegungen von θέλημα: WALTHER a. O. 38 (Gregor von Nyssa), 55–57 (Johannes Chrysostomos), 75 (Kyrillos von Alexandria), 87 (Maximos Homologetes).

[28] LANE, a. O. 1627, col. 1.

[29] *ThWNT* V 514–515, Mt. 5.18, 35.6; Luk. 2.14, 21.33, 2. Pt. 3.13; Koran 3.4 (5), 10.62 (61), 14.38 (38); WALTHER a. O. 10–11, 39.

[30] WALTHER a. O. 12–13, 40; Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv., X (1983) 279; K. ONASCH, Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten. Leipzig 1981, 66.

b) täglich. Die griechischen Kommentatoren des NT haben dieses Wort auf verschiedene Weise gedeutet. Unter den am weitesten verbreiteten Deutungen finden wir solche wie z. B. ἐπὶ τὴν οὐσίαν „auf die Existenz", „auf den kommenden Tag" (aus ἐπιοῦσα ἡμέρα) usw. Damit aber wurde am häufigsten vorausgesetzt, daß die Idee des „täglichen Brotes" zu der geistigen Sphäre gehörte[31]. Allem Anschein nach hat der arabische Übersetzer das Adjektiv bloß als „für die Existenz (genügend)" verstanden und als *kafāf* („genügend", „ausreichend", „daily bread") wiedergegeben. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, wie das arabische Nationallexikon *„Lisān al-'arab* dieses Wort interpretiert hat. Dort steht: ... im Hadīṯ: der Lebensunterhalt war für die Familie Muḥammads ausreichend (*kafāf*); derjenige, der im Essen Maß hält, weder im Luxus schwimmt, noch sich versagt"[32]. Die bei al-Ya'qūbī vorhandene Form fehlt im Koran, jedoch kommt der Stamm selbst (allerdings nur einmal) vor (Koran 112.4 (4)) und bedeutet „gleichrangig sein".

c) gib uns. Der Inhalt ist im Koran vorhanden (Koran 20.52 (50), 108.1 (1)), obwohl dort die direkte lexikalische Übereinstimmung fehlt.

d) heute. (vgl. IIb, die Übersetzung)[33].

Die Analyse dieser Passage läßt die Behauptung zu, daß die reiche Semantik des Originals bei der Übersetzung ziemlich verengt wurde. Obwohl der Usus teilweise übereinstimmt, kann man wohl nicht annehmen, daß die Muslime diese Passage adäquat verstanden.

FÜNFTE BITTE. 8/9. ... und vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldigern ...

a) vergib. Das arabische Verb *taraka* „lassen" hat die dem griechischen Verb ἀφίημι eigene Schattierung: „lassen-vergessen/vergeben" nicht[34]. Also kann man auch hier vom Fehlen des Inhalts, den die Christen damit in Beziehung brachten, reden. Es sei hinzugefügt, daß der Muslim an die Verwendung dieses Verbs mit der Präposition *li* „zu, für" (wie es bei al-Ya'qūbī steht) nicht gewöhnt sein konnte. Im Arabischen und in der Koran-

[31] *ThWNT* II 588–589; WALTHER a. O. 13 (Origenes: „das Brot der Zukunft"), 25–26 (Kyrillos von Jerusalem = Origenes: ἄρτος τῆς ψυχῆς), 40 (Gregor von Nyssa: „Brot zur Erhaltung des leiblichen Daseins"), 58–59 (Johannes Chrysostomos), 76 (Kyrillos von Alexandria, Polemik mit Origenes: „das Brot soll man nicht spiritualisieren"), 89 (Maximos Homologetes).

[32] *Lisān al-'arab* a. O. Bd. 22 S. 306–307.

[33] WALTHER a. O. 26 (Kyrillos von Jerusalem), 41 (Gregor von Nyssa), 91 (Maximos Homologetes).

[34] WALTHER a. O. 3 (Klemens von Alexandria), 43–44 (Gregor von Nyssa), 59–61 (Johannes Chrysostomos), 78 (Kyrillos von Alexandria); *ThWNT* I 508.

sprache insbesondere pflegte man nach *taraka* ein direktes Objekt zu stellen (z. B. Koran 12.37 (37) [Joseph sagte]: „Ich habe nähmlich die Religion von Leuten aufgegeben (*taraktu milla qawmin*), die weder an Gott noch an Jenseits glauben", vgl. auch Koran 29.34 (35), 37.76 (78) usw.)[35].

b) Schulden/Schuldigern. (vgl. IId, die Übersetzung).

Das griechische ὀφείλημα „Schuld–Sünde"[36] wurde hier periphrastisch durch „das auf uns liegende" übersetzt. Für ὀφειλέτης „Schuldiger = Sünder ≠ der Nächste (ὁ πέλας)"[37] dagegen hat man ein solches Wort gewählt, das nur die erste Bedeutung von ὀφειλέτης – „Schuldiger" bewahrt hat: *ġarīm*. Darunter verstand die Koransprache nur den, „der verschuldet ist" (Koran 9.60 (60), 52.40 (40), 68.46 (46) usw.)[38].

SECHSTE BITTE. 10. ... und führe uns nicht in Versuchung ...

Obwohl die griechische Wortverbindung „und führe uns nicht" völlig mit einem Koranausdruck (Koran 10.86 (86) übereinstimmt[39], fehlt im Koran das Wort *taǧriba*, womit das πειρασμός wiedergegeben wurde[40]. Im Arabischen bedeutet das Wort eher „die Prüfung" als „die Versuchung"[41].

SIEBENTE BITTE. 11. ... und erlöse uns von dem Übel.

Für „erlöse uns" gibt es in der Koransprache folgende lexikalische Übereinstimmungen (Koran 23.39 (28)). Obwohl das Wort *aš-šarīr* als Euphemismus für *Šayṭān* = Diabolus (was für die Christen üblich war) im Koran fehlt[42], haben die Muslime dieses Wort für die Bezeichnung des *Šayṭān* in Profanliteratur verwendet. Die Wortverbindung *aš-Šayṭān aš-šarīr* „der üble *Šayṭan*" kommt z. B. im *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf* von al-Mas'ūdī vor (Tn. 81.11)[43].

[35] Lane a. O. 304, col. 3.

[36] Walther a. O. 14–16 (Origenes: ὀφειλήματα = ἁμαρτίαι), ähnlich Kyrillos von Jerusalem (26–27), 42–45 (Gregor von Nyssa: „eine Gesamtschuld der Menschheit"), 60 (Johannes Chrysostomos), 70 (Kyrillos von Alexandria).

[37] Walther a. O. 27, 61 (Johannes Chrysostomos: οἱ πλησίον, soweit sie uns etwas Böses getan haben); *ThWNT* V 564–656.

[38] Lane a. O. 2252, col. 3c.

[39] Walther a. O. 46 (Gregor von Nyssa).

[40] Walther a. O. 17–19 (Orig.: πειρασμός – Erziehung), 28–29 (Kyrillos von Jerusalem: „göttliche Bewahrung des Menschen von dem endgültigen Abfall), 45–46 (Gregor von Nyssa: πειρασμός – πονηρός), 65–66 (Johannes Chrysostomos: „das sittliche Ringen mit dem Bösen), 79–80 (Kyrillos von Alexandria: „Angriff des Bösen"); *ThWNT* VI 558–559.

[41] Lane a. O. 402 col. 3, 404 col. 2.

[42] Walther a. O. 19 (Origenes), 29 (Kyrillos von Jerusalem: „der Böse, ἀντικείμενος), 66 (Johannes Chrysostomos: Teufel, πατὴρ τῆς πονηρίας).

[43] Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf li ... al-Mas'ūdī (ed. 'Abd Allāh Isma'īl aṣ-Ṣāwī), s. l. 1938 (1357).

Daraus lassen sich folgende Schlußfolgerungen ableiten. Der 2. Teil der hier angeführten Tabelle zeigt deutlich die Übereinstimmungen (durch „+" bezeichnet) und Abweichungen (durch „–" bezeichnet) zwischen den griechischen und den arabischen Wörtern, Wortverbindungen und ihrem Usus in Bezug auf den sie umgebenden Kontext. In den meisten Fällen stimmen die Usus nicht überein, was zu „falschen" Auffassungen (vom Gesichtspunkt der Christen aus gesehen) und zu darauf basierenden „falschen" Deutungen des griechischen sakralen Textes durch die Muslime führte. Aufgrund der Abweichungen läßt sich mit einem gewissen Recht angeben, welche Ideen für die sog. „Durchschnittsmuslime", die speziell theologisch nicht ausgebildet waren, nicht verständlich und nicht faßbar blieben und demgemäß zur konfessionellen Polemik provozierten, die von den Theologen in Form von Traktaten und Invektiven direkt dargestellt wurde.

TABELLE 1

№	1				2		
	Mt. 6.9 13	Mt. 6.9 13 (Ev. s.)	Smith Lewis 14	al-Ya'qūbī 77	Lexik	Usus	Idee
1	πάτερ ἡμῶν	ܐܒܘܢ	ܐܒܘܢ	a) ابونا	+	–	–
2	ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	ܕܒܫܡܝܐ	ܕܒܫܡܝܐ	الذى فى السموات	+	+	+
3	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ	ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ	يقدس اسمك	+	–	–
4	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου	ܬܐܬܐ ܡܠܟܘܬܟ	ܘܬܐܬܐ ܡܠܟܘܬܟ	وتاتى ملكوتك	+	–	–
5	γενηθήτω τὸ θέλημά σου	ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ	ܘܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ	b) تكون مشيئتك	–	+	+
6	ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς	ܐܝܟܢܐ ܕܒܫܡܝܐ ܐܦ ܒܐܪܥܐ	ܒܐܪܥܐ ܐܝܟ ܕܒܫܡܝܐ	كما فى السماء وعلى الارض	+	+	+
7a	τὸν ἄρτον ἡμῶν	ܗܒ ܠܢ ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ ܝܘܡܢܐ	ܘܠܚܡܢ ܐܡܝܢܐ ܕܟܠܝܘܡ ܗܒ ܠܢ	خبزنا	+	–	–
b	τὸν ἐπιούσιον			كفافنا	+	–	–
c	δὸς ἡμῖν			اعطنا اليوم			
d	σήμερον				+	+	+
8a	καὶ ἄφες ἡμῖν	ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܚܘܒܝܢ	ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܚܘܒܝܢ	واترك لنا	+	–	–
b	τὰ ὀφειλή-ματα ἡμῶν			الذى علينا	+	–	–
9a	ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς	ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ	ܐܝܟܢܐ ܕܐܦܐܢܚܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ	كمثل	+	–	–
b	ὀφειλέταις ἡμῶν			ما نترك نحن لغرمائنا	+	–	–
10	καὶ μὴ εἰσε-νέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν	ܘܠܐ ܬܥܠܢ ܠܢܣܝܘܢܐ	ܘܠܐ ܬܬܠܢ ܠܢܣܝܘܢܐ	ولا تدخلنا فى التجربة c) يا رب	+ +	+ +	+ +
11	ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ	ܐܠܐ ܦܨܢ ܡܢ ܒܝܫܐ	ܐܠܐ ܦܨܢ ܡܢ ܒܝܫܐ	ولكن نجنا من الشرير	+	+	+

a) Corr. Houtsmae: ابانا (Voc.); b) Cod.: مسرىك; c) Cod.: ىحربه

ENRICO V. MALTESE / TRENTO

OSSERVAZIONI CRITICHE SUL TESTO DELLE EPISTOLE DI MICHELE PSELLO*

Ep. 28 p. 36, 10 K.-D. (e chron. VIa 12, II p. 166 Imp. = II p. 77 R.). Un allievo mediocre, ma audace, ha attaccato Psello con una ἀντιλογία. La replica del maestro (ep. 28 K.-D.), risentita e tagliente, non lascia scampo al malcapitato, che, tra le altre colpe, ha azzardato una goffa *praeoccupatio* contro il suo autorevole educatore: οἶδα ὅτι σφηκίαν ἐγείρω κατ' ἐμαυτοῦ[1]. Psello ravvisa in questa espressione una cruenta offesa personale e la pone al centro di una indignata requisitoria. La tecnica dell'ἀντιλέγειν – riassumo l'inizio della lettera – non consiste semplicemente nel legare insieme le parole, ma appartiene solo a chi sappia amministrarle opportunamente, tacendo su certi punti, affrontandone altri con franchezza, conformando il suo dire all'uditorio, all'argomento, all'occasione: a chi sia in grado di catturare l'attenzione degli ascoltatori e insieme di cautelarsi dall'avversario adoperando λειότητά τινα ... προεισόδιον; così fecero Lisia e Demostene, e così suggeriscono i manuali di retorica (pp. 35, 25–36, 8 K.-D.). σὺ δὲ διδασκάλου κατατολμῆσαι προθυμηθεὶς μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων εἰς τὴν σὴν ψυχὴν κατασπείραντος καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ θέμενος†, ἀφ' οἵων ἐπεισοδίων εὐθύς με προήρπακας, ἵνα μὴ δυσχεράνω τὴν ἀντιλογίαν τοῦ μαθητοῦ. ,οἶδα', φήσεις, ,ὅτι σφηκίαν ἐγείρω κατ' ἐμαυτοῦ'. ἐγώ σοι σφηκίας, ὁ μελίττης τρόπον τὰ τῶν λόγων ἄνθη ὥσπερ ἐν σίμβλοις τοῖς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ταμιείοις ἐναποθέμενος; ἐγώ σοι σφηκίας (*et sic pluries*) κτλ.;

* S. = K. N. Sathas (ed.), Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, IV (Cronografia, Orazioni funebri per Michele Cerulario, Costantino Lichudi, Giovanni Xifilino). Atene e Parigi 1874 (rist. 1972); V (Orazioni, Epistole). Venezia e Parigi 1876 (rist. 1972); R. = E. Renauld (ed.), Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle à Byzance (976–1077), I–II. Paris 1926–1928 (rist. 1967); K.-D. = E. Kurtz–F. Drexl (edd.), Michaelis Pselli scripta minora, I. Orationes et Dissertationes; II. Epistulae. Milano 1936–1941; Imp. = S. Impellizzeri (ed.), Michele Psello. Imperatori di Bisanzio (Cronografia), I–II. Milano 1984; L. = A. R. Littlewood (ed.), Michaelis Pselli oratoria minora. Leipzig 1985; D. = A. R. Dyck (ed.), Michael Psellus. The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius (*BV* 16). Wien 1986.

[1] L'espressione è proverbiale, cfr. *e.g.* Eust. II 259, III p. 847, 49–50 Van der Valk; Macar. VII 94, etc.

P. Maas[2] ha affisso la *crux* a θέμενος e gli editori hanno confermato la sua condanna. Eppure al nesso τίθεμαι + dat. di persona o cosa («approvo», «concordo con», «aderisco a») non mancano paralleli, segnalati da LSJ[9] *s.v.* τίθημι, A. II. 5: cfr. Soph. Phil. 1448 κἀγὼ γνώμῃ ταύτῃ (codd., schol.: γνώμην ταύτῃ Lambinus, probb. Jebb, Dawe[1-2]: γνώμην ταὐτῇ Dobree, probb. Pearson, Webster: γνώμην ταύτην Elmsley) τίθεμαι; Sext. Emp. Pyrr. inst. II 37 ἡμᾶς αὐτῷ (*scil.* τῷ ἀνθρώπῳ) θέσθαι (codd., def. Bekker: συγκαταθέσθαι Mutschmann) κελευέτωσαν; Lib. decl. I 65 θέμενοι τούτῳ (*scil.* τῷ Ὁμήρῳ); Heliod. II 29, 1 ταύτῃ τῇ γνώμῃ (codd., def. Colonna: τὴν γνώμην Richards, probb. Rattenbury et Lamb) τίθεμαι (codd., edd.: προστίθεμαι Hirschig). Il costrutto, benché non abbia incontrato molto favore tra i filologi, è dunque attestato, soprattutto presso gli autori tardi; in epoca bizantina pare poi conoscere ulteriore fortuna: C. Bevegni, nella sua recentissima difesa della *iunctura* in Soph. Phil. 1448, ha aggiunto ai passi citati due esempi dall'inedito opuscolo περὶ γάμου di Manuele II Paleologo: cod. Vindob. Philol. gr. 98, f. 113r, 6–7 τίθεμαί σου τῇ δόξῃ; 114v, 21–22 ἀλλ' εἰ καὶ ἐδόκουν τίθεσθαί σου τῇ δόξῃ κτλ.[3]; per quanto concerne Psello segnalo, oltre al brano in esame, ep. 208 p. 514, 9–10 S. ἐθέμην τῷ λογισμῷ καὶ τῷ δόγματι; chron. VIa 12, II p. 77 R. τὸ μὲν οὖν εἰδέναι ταῦτα (cioè gli studi astrologici), μὴ πείθεσθαι (edd.: τίθεσθαι P) δὲ ταῖς δόξαις οὐδεὶς ἂν εὖ φρονῶν αἰτιάσαιτο κτλ., dove naturalmente contro la correzione πείθεσθαι avanzata da Sathas e accolta da tutti gli editori, va senza alcun dubbio restaurata la genuina lezione del Paris. gr. 1712.

Torniamo al nostro passo, alla dura lezione che Psello impartisce al suo allievo irriverente, e manteniamo il corretto e perspicuo τούτῳ τῷ λόγῳ θέμενος. Prima abbiamo una ricostruzione, apparentemente distaccata, dei fatti: «tu invece, desideroso, con parecchi altri, di oltraggiare il maestro che ha seminato il tuo animo, dopo aver aderito a questo proposito, con quale (abile) prosieguo[4] mi hai subito anticipato, perché non mi adirassi delle

[2] *Ap.* K.-D. II, Prolegomena, p. XVI (i *prolegomena* dell'edizione K.-D. recano tra l'altro contributi criticotestuali di Maas, Dölger e Kukules; altre osservazioni provengono dalla recensione di A. N. Diamantopoulos, *EEBS* 17 [1941] 303–307).

[3] C. Bevegni, Per una difesa del testo tràdito in Soph. Ph. 1448. *Boll. dei Classici*, ser. III, 7 (1986) 163–166.

[4] Intendo ἀφ' οἵων ἐπεισοδίων con valore strumentale. Il significato di ἐπεισόδια nel nostro contesto («prosieguo», «seguito», sim.) si precisa in correlazione con προεισόδιος («introduttivo»), che ricorre poco prima nell'epistola (v. testo), secondo un'affettata opposizione semantica che ricorre anche altrove in Psello: cfr. de Euripide et Georgio Pisida p. 42, 47 D. ἄλλα μὲν τὰ ἐπεισόδια, ἄλλα δὲ τὰ προεισόδια; in questo caso i due termini si riferiscono alla tragedia attica, e, come annota giustamente l'editore Dyck (p. 58 *ad l.*), forse προεισόδια è da

argomentazioni oppostemi dall'allievo! ‹So – dici – che suscito un vespaio contro di me›». Poi la torrenziale reprimenda («io per te sarei un vespaio ...?»), che prosegue per tre pagine (e la previsione del temerario studente si avvera con puntualità).

Ep. 33 p. 52, 8 K.-D. Psello ricorda a Giovanni, metropolita di Euchaita, che le difficoltà dell'esistenza hanno anche una funzione positiva, perchè fanno «scaturire» l'anima dal corpo: τὰ δὲ δυσχερῆ οἰστέον ἡμῖν, ὁποῖα ποτ' ἂν ᾖ, πιέζοντα μέν, ἀλλὰ τοῦ σώματος ἐκπυρηνίζοντα τὴν ψυχήν, ἐπεί τοι καὶ φιλοσόφου τινὸς ἀκήκοα τὸν κατ' ἔκλυσιν φύσεως ἀποδοκιμάζοντα θάνατον ὡς οὐκ εὐθὺς ἀποπαλλομένης εἰς οὐρανὸν τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐν διηριθμημένῳ προϊούσης κινήματι (ep. 33 p. 52, 5–10 K.-D.). Come gli editori[5] ignoro a quale filosofo Psello si riferisca; credo però che il testo di K.-D., basato sul Laur. gr. 57.40, ff. 17r–18v, non possa essere accettato: in luogo di ἀποδοκιμάζοντα (forse determinato dai precedenti πιέζοντα, ἐκπυρηνίζοντα, forse da τὸν ... θάνατον) occorrerà leggere ἀποδοκιμάζοντος.

Ep. 41 p. 68, 21 K.-D. In una lettera indirizzata τῷ υἱῷ τοῦ δρουγγαρίου Psello invita il destinatario a considerare l'essenza autentica della filosofia: σὺ δέ μοι μὴ τοῦτο ἡγοῦ φιλοσοφίαν, τὸ διαλεκτικῇ χρῆσθαι ἢ ἐκ τῶν προτέρων τὰ ὕστερα συλλογίζεσθαι ἢ τὴν φύσιν, εἰ δέῃ, τοῦ μετεώρου†, ἀλλὰ καὶ τὸ πᾶν ἦθος καὶ πρᾶξιν τοῖς τῆς ἐπιστήμης παραξέειν κανόσι καὶ μήτε μικροψυχεῖν ἐπὶ τοῖς συμπίπτουσι, μήτε ἀπαγορεύειν ἐπὶ τοῖς ἀπροσδοκήτοις κακοῖς, κτλ. (ep. 41 p. 68, 18–24 K.-D.). La sintassi del passo, evidentemente, non regge; ma piuttosto che una *crux*[6] dopo μετεώρου indicherei una lacuna. In effetti τὴν φύσιν ... τοῦ μετεώρου non è affatto espressione indecifrabile: τὸ μετέωρον è «ciò che sta in alto», in contrapposizione a «ciò che sta sulla terra», come *e.g.* in Aristot. meteor. III 6, 378a18. Più comune è il plur. τὰ μετέωρα («le cose del cielo», «i fenomeni celesti» *lato sensu*)[7], ma si incontra anche il singolare: cfr. *e.g.* Plot. enn. VI 6 3, 25. Nel termine si fondono il significato proprio (astrono-

intendere come equivalente retorico del vocabolo tecnico teatrale πρόλογος: M. W. Haslam (*ap.* D., *ibid.*) con ogni probabilità individua le ragioni della scelta lessicale di Psello, quando sottolinea che προεισόδια può essere inteso «as a ‹natural› opposite to ἐπεισόδια». Per questa generica contrapposizione tra «ciò che vien prima» (esordio, prologo, introduzione, ecc.) e «ciò che vien dopo» (lo «sviluppo successivo»), indicherei ancora, con esito lessicale sostanzialmente analogo, Psell. ep. 255 p. 303, 2–3 K.-D. ἴσθι δέ, ὡς ἅπαντά σοι πεπροοιμίασται καὶ οἷον τὰ ἐπεισόδια τῆς ὠφελείας ἐγένετο. Nel passo in esame il tono di tutta la frase è chiaramente ironico: prima – dice Psello – dichiari l'intenzione di aggredirmi, poi, con ἐπεισόδια quanto mai infelici, pretendi di esserti cautelato contro la mia reazione.

[5] Cfr. K.-D. *in appar. ad* φιλοσόφου τινός: *quis?*

[6] P. Maas *ap.* K.-D. II, Prolegomena, p. XVI, seguito dagli editori.

[7] Cfr. *e.g.* Plat. apol. 18b.23d, Prot. 315c, *al.*; Phil. leg. all. III 244, de gig. 62, de migr. Abr. 178, *al.*; in Psello, cfr. *e.g.* or. I p. 17, 12 K.-D., *al.*

mico) e la valenza metafisica: μετέωρον è anche ciò che attiene al puro cielo della trascendenza, dell'ultrasensibile, del divino.

Nel nostro passo, con ogni probabilità, dopo μετεώρου è caduto un infinito allineato con χρῆσθαι e συλλογίζεσθαι. La soluzione meno dispendiosa, da un punto di vista paleografico, mi parrebbe allora quella di supplire ⟨θεωρεῖν⟩; all'origine della lacuna potrebbe esservi un guasto meccanico, una aplografia (forse agevolata da desinenze compendiate *supra lineam*): un passaggio da μετεώρ(ου) θεωρ(εῖν) a μετεώρου ⟨***⟩. E' soltanto un'ipotesi, si intende, ma integrando ⟨θεωρεῖν⟩ il passo acquisterebbe senso compiuto: « tu però non ritenere che la filosofia consista nell'uso della dialettica o nel ricavare per sillogismo le conseguenze dalle premesse ovvero, se occorre, nell'⟨osservare⟩ la natura di ciò che è superiore, ma nel levigare compiutamente carattere e azione secondo le regole della conoscenza, e nel non perdersi d'animo di fronte agli accidenti, e nel non piegarsi di fronte al male inaspettato, ecc. ». Questo forte rilievo attribuito all'etica rispetto alle altre branche della filosofia non è un tratto isolato in Psello: per esempio, nella ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ νομοφύλακος κατὰ τοῦ 'Οφρυδᾶ (V pp. 181–196 S.), il νομοφύλαξ di cui Psello assume le difese[8] viene decantato per il suo culto della filosofia morale: φιλοσοφία δὲ τοῦ νοῦ ἡ βοήθεια, ἧς τἆλλα μὲν εἰς ἄκρον ἐξεπαιδεύθη, ἀποδεικτικήν τέ φημι μέθοδον, καὶ φύσεως κατανόησιν, καὶ ὅσα κατὰ ταύτην κινεῖται, ἔτι δὲ μετεώρων κατάληψιν καὶ τῶν ὑπὲρ τὴν αἴσθησιν τὴν διὰ νοῦ θεωρίαν, καὶ τἆλλα, ἵνα μὴ καθέκαστον λέγω οἷς ἐκείνη σεμνύνεται· τοῦτο δὲ μᾶλλον ταύτης τὸ μέρος θαυμάσας πρακτικὴν ἠγκαλίσατο, καὶ πρὸς τὸ ἦθος κέκτηται τὴν ἀναφορὰν κτλ. (V p. 185, 26–186, 1 S.).

Ep. 82 p. 112, 16–17 K.-D. Il venerando metropolita di Amaseia deve versare una contribuzione in natura all'autorità. Non domanda uno sgravio, ma un'agevolazione relativa al luogo di pagamento: οὐ δυσχεραίνει μὲν τὴν τῶν μονοπροσώπων[9] ὀφειλήν, ἀβαρεστέραν δὲ ἑαυτῷ γενέσθαι βούλεται τὴν ἀπόδοσιν· τὸ

[8] Sulla vicenda, v. G. Weiss, Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos (*Misc. Byz. Monac.* 16). München 1973, 84–85.

[9] Se il senso del passo è chiaro, la resa del termine μονοπρόσωπα è problematica, come implicitamente ammette anche G. Weiss, Oströmische Beamte, cit., p. 54. Nella sua accezione fiscale il vocabolo è registrato solo dal Glossarium del Du Cange, *s. v.* μονοπρόσωπον: « pensitationis species » (la definizione è ripresa poi dal *TGL s. v.*); non compare negli altri lessici, dal Sophocles al Dimitrakos, né in E. Renauld, Lexique choisi de Psellos. Contribution à la lexicographie byzantine. Paris 1920. Ricorre ancora in Psell. ep. 53 p. 84, 9; 137 p. 164, 3 K.-D., e in documenti coevi a Psello, tra i quali una costituzione sinodale del patriarca di Costantinopoli Alessio I Studita (v. Grumel, Les regestes des actes du partiarcat de Constantinople. Paris 1972², n° 835). Sul problema delle contribuzioni ecclesiastiche, inclusi i μονοπρόσωπα, in questo periodo, e sul citato atto sinodale, cfr. per tutti Hélène Ahrweiler, Charisticariat et autres formes d'attributions de fondations pieuses aux Xᵉ–XIᵉ siècles. *ZRVI* 10 (1967) (= H. A., Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance [*Variorum Reprints CS* 5]. London 1971, VII), soprattutto pp. 19–20.

δέ ἐστιν, ἵνα μὴ αὐτόθι, ἀλλ' ἐνταῦθα ἀποδῷ τὰ ὀφειλόμενα (ep. 82 pp. 111, 24–112, 2 K.-D.). E' una richiesta assolutamente ragionevole: ἔστι δὲ τοῦτο ἐλαφρότερον μὲν ἴσως τῷ μητροπολίτῃ, τοῖς δὲ ἀπαιτοῦσι καὶ τοῖς λαμβάνουσι ἴσον τῷ αὐτόθι (*ibid.* p. 112, 2–4 K.-D.); per questo Psello intercede presso il κριτὴς τῶν 'Ανατολικῶν: ποίησον οὖν ἐπιτελῆ καὶ τὴν τοῦ μητροπολίτου αἴτησιν καὶ τὴν ἐμὴν ἀξίωσιν καὶ ὠφέλησον τοῦτον, μηδὲν καθυφεὶς τοῦ δικαίου μήτε τοῦ ποσοῦ μήτε τοῦ ποιοῦ . . . χάρισαι οὖν καὶ αὐτῷ καὶ ἐμοί, ὃ σοὶ μὲν οὐκ ἔλαττον σχήσει, ἡμῖν δὲ†, ἐκείνῳ μὲν ὠφέλειαν, ἐμοὶ δὲ χάριν ἐπιμετρήσει (*ibid.* p. 112, 11–13.15–17 K.-D.). Il testo del Laur. gr. 57.40, che tramanda l'epistola, è parso insanabile a K.-D.; nei *prolegomena* della loro edizione (p. XVII) P. Maas, altrettanto sconcertato da ἡμῖν δὲ, ha drasticamente rimosso ogni (presunta) anomalia del dettato proponendo: σχήσει, ἐκεῖνον δὲ ὠφελήσει, ἐμοὶ δὲ χάριν ἐπιμετρήσει. A mio parere, invece, il testo tràdito va difeso, per la sua congruenza sintattica e logica: Psello in un primo momento pone a confronto gli interessi illesi del κριτής (σοὶ μὲν κτλ.) con la causa che accomuna postulante e intercedente (ἡμῖν δὲ), ma all'interno di questa coppia intende súbito distinguere tra il concreto vantaggio che toccherà al metropolita (ἐκείνῳ μὲν ὠφέλειαν . . . ἐπιμετρήσει) e la propria disinteressata gratificazione (ἐμοὶ δὲ χάριν ἐ.); ἡμῖν δέ, ἐκείνῳ μὲν . . . ἐμοὶ δὲ è insomma uno σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος, o, forse più propriamente, una *appositio partitiva*[10].

Solitamente ci si limita a considerare, tra i casi di *appositio partitiva*, gli esempi in nominativo, tuttalpiù in accusativo[11]: in caso obliquo lo σχῆμα non è esemplificato, che io sappia, nei varî strumenti di consultazione. Questa tendenza ha finito col condizionare anche le ricerche sullo stile dei singoli autori. Così avviene appunto per Psello, a proposito del quale la monografia della Böhlig, preziosa e tuttora insostituibile, anche per la grecità bizantina in generale, afferma: « verglichen mit der Partitivstruktur ist dieses σχῆμα [καθ' ὅλον καὶ μέρος] aber doch äußerst selten und beschränkt sich zudem auf Nominativkonstruktionen »[12]. Il costrutto non sarà comu-

[10] Una trattazione recente e ben articolata della figura, con particolare riferimento al suo impiego in Pausania, è dovuta a O. Strid, Über Sprache und Stil des Periegeten Pausanias (*Studia Graeca Upsaliensia* IX). Uppsala 1976, 24–36.

[11] Molto materiale è raccolto, oltre che in K.-D. I, pp. 286–289, da W. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos. Stuttgart 1887–1897 (rist. 1964): I pp. 51, 102, 249; II pp. 67–68; III p. 95; IV p. 113.

[12] Gertrud Böhlig, Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos (*BBA* 2). Berlin 1956, 169.

nissimo in Psello, benchè ai quattro esempi addotti dalla Böhlig se ne possano aggiungere senza dubbio altri[13], ma la sua presenza in casi diversi dal nominativo è incontestabile: per limitarci agli esempi in dativo, che più ci interessano per la difesa del testo tràdito nel passo in esame, cfr. *e.g.* l'*Elogio funebre della madre*: καὶ ἣν βούλοιτό τις τοσοῦτον ἑκατέροις ἀπομεριζέσθω, ἐκείνῃ μέν, τὸ τὰ κρείττω ἐμοὶ καὶ γνῶναι καὶ διελέσθαι, ἐμοὶ δὲ τὸ μὴ ἐπεξιέναι τούτοις εἰς [τέ]λος (V p. 14, 1–3 S.); il discorso ὅτε παρῃτήσατο τὴν τοῦ πρωτοασηκρῆτις ἀξίαν: ἔγωγ' οὖν, ὦ φιλοσοφίας τρόφιμοι, δυοῖν ὁδοῖν ἐκ πρώτης ἐμαυτὸν ἐπιστήσας τῆς ἡλικίας, τῇ μὲν ἐπὶ λόγους καὶ φιλοσοφίας φερούσῃ, τῇ δὲ ἐπὶ πολιτείαν καὶ πράγματα, κτλ. (or. min. 8 p. 34, 121–123 L.); l'*Epistola sulla fabbricazione dell'oro*: ὁ δὲ τούτοις (*scil.* piombo e altri elementi) καὶ τῷ ἀπύρῳ, τῷ μὲν στερρὸς γεγονώς, τῶν δὲ (*variatio*) τὸ χρῶμα δι' ὅλων τῶν πόρων λαβών, ἐκ πάντων ἀποτελεσθείη χρυσός (p. 40, 3–5 Bidez); una δικαστικὴ ἀπόφασις: ἐν ἀμφοτέροις (*scil.* τοῖς ἐγγράφοις), τῷ μὲν ἐπέγραψα, τῷ δὲ ὑπέγραψα, αὐτὸς δὴ ὁ πωλήσας καὶ τὸ τοῦ πραθέντος ἀπολαβὼν τίμημα (V p. 198, 26–29 S.).

Nel passo in discussione ἐπιμετρήσει si riferisce naturalmente a ἡμῖν δέ, a ἐκείνῳ μὲν e a ἐμοὶ δέ; la sua collocazione in omeoteleuto con il precedente σχήσει, non compromette la sintassi della frase, che chiude l'epistola con un movimento vivace, di impronta colloquiale: «fai dunque questo favore a entrambi: è una cosa che a te non toglierà nulla, mentre a noi ..., a lui accrescerà il beneficio, a me la gratitudine».

Ep. 86 p. 115, 9 K.-D. L'epistola 86 K.-D. trabocca di lusinghe per il suo destinatario, il κριτὴς τῶν Κατωτικῶν. Un νοτάριος nutre una sconfinata ammirazione per l'affascinante eloquio del giudice; la parola maliosa di questo novello Orfeo lo ha avvinto e trascinato (p. 115, 1–4 K.-D.). Psello riferisce al κριτής l'estatico smarrimento del suo subordinato: ἐβούλετο μὲν γὰρ ὅλον εἶναί σε κιθάραν καὶ μᾶλλον ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν τὸ ψαλτήριον, ἵνα τούτῳ τῷ μέρει τὸν ἐρῶντά σου ἔθελγες· ἐπεὶ δὲ τὰς Μούσας ὅλας ἐνδέδυσαι, μᾶλλον δέ σε τῶν ἄλλων χαρακτηρίζει ἡ Καλλιόπη συμπαρούσης αὐτῇ καὶ τῆς Ἐρατοῦς, ᾧ μᾶλλον νικᾷς, τούτῳ πλέον νενίκηκε. καὶ ἰδοὺ πρὸς τὸν Ὀρφέα ὁ ἄνθρωπος κτλ. (p. 115, 4–10 K.-D.). Gli editori non hanno avuto dubbi sul testo; P. Maas[14] invece ha crocifisso νενίκηκε, e con ragione: che significa, nel nostro contesto, «ha vinto di più con ciò con cui più vinci» (o simili)? In luogo di νενίκηκε proporrei di leggere νενίκηται: l'errore può esser nato dalla pressoché totale omofonia delle due forme, complice anche, forse, il successivo καὶ (*nenikite. ke*→*nenikike. ke*). Il

[13] Cfr. *e.g.* chron. VI 172, II p. 122 Imp. = II p. 56 R. καὶ λειμῶνες οἱ μὲν κατεχώννυντο, οἱ δὲ πρώτως περιεκλείοντο; la μονῳδία εἰς τὸν τοῦ Ἀκτουαρίου ἀδελφόν: τὰ φθάσαντα δέ, φύσις καὶ τρόπος, ἡ μὲν ἐκ πατέρων, ὁ δὲ ἐκ παιδείας ἀντιφιλούμενά τε ἀλλήλοις καὶ ἀντερίζοντα (V p. 97, 21–23 S.).

[14] Cfr. K.-D. II, Prolegomena, p. XVII.

νοτάριος avrebbe desiderato che il giudice suonasse la cetra, salmodiando dolcemente; «ma poiché tu incarni le Muse tutte, e più delle altre ha impresso in te il suo segno Calliope, insieme con Erato, egli è stato maggiormente vinto da ciò con cui tu maggiormente vinci», cioè, pare di capire, dalle virtù di poeta profano. La resa dello smagato νοτάριος è ancora sottolineata poco sotto: αὐτὸς τεθήραταί σου τῇ καλλιρρημοσύνῃ τῆς λέξεως (p. 115, 14–15 K.-D.).

Ep. 128 p. 152, 4 K.-D. Psello ha inviato un suo νοτάριος di fiducia al κριτὴς τοῦ Αἰγαίου[15], ma questi non lo ha accettato al proprio servizio, preferendogli un altro (ep. 128 p. 151, 15 sqq. K.-D.). Psello protesta: διὰ τί οὖν μὴ ὁ ἐμός, ἀλλ' ἕτερος ἀντὶ τοῦ ἐμοῦ σοι προκέκριται; ὅτι τῶν εὖ ποιούντων ἡμεῖς, τῶν δὲ ὡς ἑτέρως ἕτεροι; ἀλλὰ μὴ παρὰ σοὶ κριτῇ τῶν κρειττόνων τὰ χείρω προτετιμήσθω; σὺ μὲν οὖν κτλ. (*ibid.* p. 152, 1–4 K.-D.). Pur al colmo dell'indignazione, Psello non avrà farneticato: il punto interrogativo dopo προτετιμήσθω va mutato in punto fermo.

Ep. 206 p. 237, 27 K.-D. Nella lettera 206 K.-D. Psello si diffonde, per un ignoto destinatario, su un tema insolito: τοῦ τυροῦ σοι φιλοσοφήσω γένεσιν καὶ οὐσίωσιν (p. 236, 5 K.-D.). E' un compiaciuto *divertissement* che culmina in un finale stravagante: ὁ μὲν οὖν Πλάτων κηρῷ ἀπῄκασε τὴν ψυχήν (Theae. 194c) ... ἐγὼ δὲ τῷ τυρῷ ταύτην ἀφομοιώσαιμι (p. 238, 4–7 K.-D.). Le varie fasi della lavorazione casearia sono ripercorse con minuzia descrittiva e affettazione lessicale. In particolare Psello si sofferma sulla diversa natura dei tre componenti (μέρη) del latte: τὸ μὲν αὐτοῦ πῖόν ἐστι καὶ παχύτατον, τὸ δὲ ὑδατωδέστατον, ὡς ἂν εἴποι τις, τὸ δὲ ὥσπερ ἄνθος ἐπ' ἄκρας ἐπιφανείας ἀποπεφύσηται, che «i pastori abili» fanno addensare separatamente: πάντα ἐν μέρει πηγνύουσι, τὸ ἄνθος, τὴν πιμελήν, τὸ συνεστηκός (p. 237, 15–19 K.-D.). A questo punto οἱ ἐργάται τοῦ γάλακτος, μᾶλλον δὲ τούτων ἔνιοι, οὐκ ἀκριβῶς τὸ γάλα συνελίττουσί τε καὶ συμπηγνύουσιν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ μηχανικοί φασι μὴ ἀθρόον εἶναι κενόν, ἀλλ' ἐγκατεσπάρθαι τοῦτο τοῖς σώμασιν, οὕτω δὴ καὶ οὗτοι ἀπὸ τῆς ἀτημελοῦς συμπήξεως κενότητας πολλὰς διδόασι τῷ τυρῷ καὶ† τούτοις παρασπείρειν τὸν ἀέρα. ὅθεν ἐξικμαζομένης ἐκ τοῦ τυροῦ τῆς ὑγρότητος εὐθὺς διασπῶνται τὰ μέρη καὶ τὰ κενὰ τῷ πράγματι δείκνυται, ὁποῖος ὁ Παφλαγονικὸς τυρὸς πέφυκεν ἐκ τρημάτων συγκείμενος καὶ κενῶν (p. 237, 20–30 K.-D.). Dopo τῷ τυρῷ καὶ Maas[16] e gli editori indicano una corruttela; *exempli gratia* proporrei di supplire ⟨ὡς⟩ καὶ τούτοις παρασπείρειν τὸν ἀέρα, riferendo τούτοις ai tre ingredienti (μέρη) della lavorazione.

Ep. 179 p. 458, 19 S. In una epistola al metropolita di Efeso ricorre un τόπος frequentissimo nella corrispondenza pselliana: la lettera unisce le

[15] Cfr. G. Weiss, Oströmische Beamte, cit., p. 119.

[16] *Ap.* K.-D. II, Prolegomena, p. XVII.

persone lontane, annullando la distanza che le separa e mantenendo viva la loro ὁμιλία[17], poichè εἰ δὲ καὶ ἡ φαντασία τὴν τοῦ φιλοῦντος ὄψιν ἀντιτυποῖ, ἀλλὰ λόγους οὔτε ἀφίησιν, οὔτε δέχεται· ὁ δὲ τῆς ἐπιστολῆς λόγος ἔμψυχον τὸ χρῆμα καὶ τὴν καρδίαν ἀναμαξάμενον (ep. 179 p. 458, 17–20 S.). Correggerei in ἔμψυχόν τι χρῆμα, sia per ragioni interne al passo («la parola della lettera è *la* cosa viva» è espressione incongrua e materiale), sia in considerazione del documentatissimo *usus* pselliano in simili circostanze: cfr. *e.g.* chron. IV 14, I p. 130 Imp. = I p. 60 R. ἦν παμμιγές τι χρῆμα ὁ ἄνθρωπος; IV 26, I p. 148 Imp. = I p. 69 R. χρῆμά τι μέγα τῇ ναυπηγίᾳ ὁ ἄνθρωπος ἦν; V 9, I p. 109 Imp. = I p. 90 R. ὁ γὰρ ἀνὴρ οὗτος χρῆμά τι ποικίλον ἐγεγόνει; VII 79, II p. 278 Imp. = II p. 131 R. θαυμάσιόν τι χρῆμα γυναικῶν αὕτη; or. I p. 356, 2 K.-D. παντοδαπόν τι χρῆμα καὶ πολυέραστον βασιλεύς; I p. 434, 26–27 K.-D. πᾶσα ψυχὴ χρῆμά τι σταθηρὸν καὶ μὴ μεταβαλλόμενον; or. min. 38 p. 154, 84–85 L. ἦν δὲ καὶ τὸ σωμάτιον ... εὐάγκαλόν τι χρῆμα καὶ ἐρρυθμισμένον τοῖς μέλεσι; ep. 1 p. 219, 3 S. ἐπίφθονόν τι χρῆμα ... φιλοσοφία τε καὶ φιλόσοφος; 124 p. 372, 15 S. ὑψηλότερόν τι χρῆμα φαντασία αἰσθήσεως; 191 p. 486, 21–22 S. θαυμάσιον δέ τι χρῆμα καὶ ἡ πτερωτὴ θήρα; 33 p. 52, 13 K.-D. ὑπερφυές τι χρῆμα τὸ ἀρωματίζειν; 44 p. 73, 26–27 K.-D. οἱ κεραυνοὶ φοβερόν τι χρῆμα; p. 74, 9 K.-D. ἀηχόν τι χρῆμα πεφύκασιν αἱ βρονταί; 123 p. 147, 22 K.-D. ὀρθὸν μέν τι χρῆμα ἡ παρρησία; 185 p. 203, 19 K.-D. μέγα τι χρῆμα ... ἀρετή; 263 p. 308, 29 K.-D. ἁπλούστατόν τι χρῆμα φιλία, etc.[18]

Ep. 184 p. 468, 20 S.: εἶτα, εἰ μὲν ἴδοις τινὰ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις Περικλέα, ἢ Μιλτιάδην τυχόν, Μίθαικον τὸν ἀρτοποιόν, ἡ Θεωρίωνα (*sic*) τὸν ὀψοποιὸν ὑποκρινόμενον, οὐ καταγελάσεις τῶν προσωπείων κτλ.; Occorre correggere in ἢ Θεαρίωνα. Il personaggio in questione è il famoso fornaio ricordato da Aristoph. fr. 1 (= 177) Kassel–Austin e Antiph. fr. 176 Kock. Com'è noto, nel *Gorgia* platonico Socrate condanna i grandi ateniesi del passato: Temistocle, Cimone, Milziade, Pericle (503 sgg.) per il loro deleterio influsso sulla città e li accosta provocatoriamente a Θεαρίων ὁ ἀρτοκόπος καὶ Μίθαικος ὁ τὴν ὀψοποιίαν συγγεγραφὼς τὴν Σικελικὴν καὶ Σάραμβος ὁ κάπηλος (518b). E' possibile che Psello abbia in mente questo passo, ma, tradito dalla memoria, inverta erroneamente i mestieri di Tearione e Miteco; ma non è escluso che l'origine della sua confusione sia un'altra.

[17] Cfr. *e.g.* ep. 11 p. 242, 21 sqq.; 112 p. 357, 7 sqq. S.; 6 p. 7, 19 sqq.; 103 p. 131, 25 sqq.; 159 p. 185, 16 sqq.; 200 p. 228, 1 sqq.; 264 p. 310, 1 sqq.; 269 p. 314, 25 sqq. K.-D., *al.* Sulla concezione dell'amicizia, in teoria e in pratica, nell'epistolario di Psello, cfr. F. Tinnefeld, «Freundschaft» in den Briefen des Michael Psellos. *JÖB* 22 (1973) 151–168.

[18] Talvolta, ma più raramente, il τι manca: cfr. *e.g.* chron. VIIc 15, II p. 380 Imp. = II p. 180 R.; VIIc 16, II p. 382 Imp. = II p. 181 R.; ep. 95 p. 122, 24; 214 p. 256, 5; 242, 19–20 K.-D.

Nella lunga polemica contro il *Gorgia* che anima le orazioni πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ ῥητορικῆς (II Behr) e πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων, cioè *in difesa dei quattro* statisti ateniesi (III B.) Elio Aristide menziona più volte Tearione e Miteco[19], respingendo fermamente il confronto istituito da Socrate: οὐχ ὡς κατὰ Μίθαικον τὸν ὀψοποιὸν καὶ Θεαρίωνα τὸν ἀρτοποιὸν τὴν φύσιν γενομένων κτλ.[20] Così il testo costituito da Behr sul consenso dei testimoni poziori; ma due codici (E = Paris. gr. 2950, della fine dell'XI sec.; U = Vatic. Urb. gr. 123, inizio del XIV sec.) danno μίθαικον τὸν ἀρτοποιὸν καὶ θεαρίωνα τὸν ὀψοποιὸν. Forse l'errore di Psello deriva proprio dalla menda insinuatasi in una parte della tradizione manoscritta di Aristide: o direttamente, o anche per interferenza (sovrapposizione) del passo del retore nella anamnesi del *locus* platonico (di una utilizzazione di Aristide piuttosto che del *Gorgia* parrebbe indizio, a rigore, l'impiego di ἀρτοποιός invece che ἀρτοκόπος e l'ordine dei nomi: Miteco-Tearione; ma naturalmente si procede sul terreno fragile delle ipotesi).

Ep. 186 p. 472, 26–28 S.: ὥσπερ οἱ τὰς ἀκτῖνας τῶν ὄψεων ἀσθενεῖς δ ... σί τι πρόσωπον ἔξωθεν ὁρᾶν ἀτενές, ὁρῶσι δὲ οὐκ ἄλλό τι ἢ τὸ οἰκεῖον ἀντανακλώμενον, οὕτω δὴ κτλ. Così il testo di Sathas. Il Paris. gr. 1182, che tramanda l'epistola 186 S. nei ff. 234v–235r, dopo ἀσθενεῖς δ[è illeggibile per uno spazio di ca. 3 lettere; integrerei δ[οκοῦ]σί (δ[οκδ]σί): «le persone dalla vista debole credono di fissare lo sguardo su un volto all'esterno, ma non vedono altro che il riflesso del proprio»; ἔξωθεν vale qui, come anche altrove[21] «fuori di casa»: l'immagine ingannatrice si forma sul vetro della finestra.

[19] Aristid. II 246; III 25.123.127.270 B., *al.*

[20] Aristid. II 343 B.; cfr. Olympiod. in Plat. Gorg. p. 203, 11–13 Norvin ἐπειδὴ δὲ παραβάλλει (scil. ὁ Σωκράτης) αὐτοὺς Θεαρίωνι τῷ ἀρτοποιῷ καὶ Μιθαίκῳ τῷ ὀψοποιῷ καὶ Σαράμβῳ τῷ καπήλῳ ἀγανακτεῖ ὁ Ἀριστείδης. Tearione è ancora menzionato da Them. or. XXI, II p. 30, 4 (con Miteco); XXIII, II p. 93, 17 (con Sarambo) Downey–Norman.

[21] Cfr. *e.g.* ep. 15 p. 19, 10 K.-D.

APOSTOLOS KARPOZELOS / IOANNINA

VARIA PHILOLOGICA

I. "Οὐ τῶν προχείρων τὸ πρᾶγμα, ἔφησα, ἀλλὰ τῶν βουλῆς δεομένων καὶ σκέψεως· τήμερον οὖν προβαλοῦ, καὶ αὔριον ἀκροῶ, τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ῥήματος."

Michael Psellos, *Chronographia*, II, p. 155, 12–14, ed. E. Renauld.

This passage refers to a discussion that Michael Psellos and Eudocia, the widow of the Emperor Constantine X, had on the eve of her marriage to Romanos Diogenes. Psellos recounts that he was ignorant of such a plan and that preparations for the wedding were already under way. When therefore Eudocia began cautiously to bring the matter up by hinting that the situation of the Empire called for a man on the throne, Psellos, not suspecting the plot, replied:

> It is no easy matter to decide. It requires careful consideration, I said. Better propose today and listen tomorrow, as the proverb says.[1]

But what does the Consul of the Philosophers mean by the proverbial phrase τήμερον οὖν προβαλοῦ, καὶ αὔριον ἀκροῶ? The saying can be traced back to Philostratus, *Vit. Soph.* 2, 9, 2 (II 88 Kayser), and must have become proverbial in its meaning. The words, according to Philostratus, belong to the sophist Aelius Aristides, who when he was asked by the Emperor Marcus Aurelius upon their meeting in Smyrna in AD 176 πότε ἀκροάσομαί σου ("when will I hear a discourse of yours"), answered back that he would have to wait until the next day: Τήμερον πρόβαλε καὶ αὔριον ἀκροῶ· οὐ γὰρ ἐσμὲν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων. In other words, Aristides was not one who spewed forth words, but who employed them with precision.

As noted above, Aristides' words became proverbial and were employed by subsequent authors, adapting them to similar situations and encounters.

[1] The Chronographia of Michael Psellus, transl. by E. R. Sewter. New Haven, Conn., 1953, p. 267.

In such a context the words of the sophist have been used by Libanius[2] and Ioannes Mauropous.[3] Mauropous, however, applied this proverbial phrase in an ironic sense to underline his addressee's temperament, who, unlike Aristides, did not wait until the next day to respond to the request (πότε ἀκροάσομαί σου;), but took a whole season.[4]

Seen against this background the answer Psellos gave to the Empress Eudocia by way of a proverb becomes less cryptic. At least, this is what the Consul of the Philosophers expected the readers of the *Chronographia* to understand.

II. Τὴν πάρδαλιν μὲν δυσμενῶς ἔχειν λόγος
πρὸς ὄψιν ἀνδρός, κἂν γεγραμμένην λάβοι,
εὐθὺς διασπᾶν καὶ γραφὴν μισουμένην.
Ioannes Mauropous, Epigr. 51, 1–3,
ed. Bollig–de Lagarde, p. 27.

In this epigram which may very well be autobiographical, Mauropous described in a rather ironic tone the irrational action of an author who angrily tore up his manuscript only to put the pieces together a little later, as we learn from a sequence to this epigram.[5] To illustrate the anger and frustration that led the writer to perform such an act, Mauropous adopted a simile of a leopard – an animal which is reputed to have so natural a hatred towards man as to attack even his painted image. But what is Mauropous' source for such a fitting image in his epigram? It seems to have been derived from Saint Basil of Caesarea who refers twice – but in a somewhat different context – to the leopard's irrational hatred towards man: Πλὴν ὅτι αὐταὶ αἱ παρδάλεις φυσικήν τινα ἔχουσι πρὸς τὸν ἄνθρωπον ὀργήν ... Οἱ τοίνυν καταπαίζοντες τῆς μανίας τοῦ θηρίου ἐν χάρτῃ εἰκόνα προδεικνύουσιν ὡς ἄνθρωπον. Ἡ δὲ ὑπὸ τῆς ἄγαν ὁρμῆς μὴ λογιζομένη, ὡς ἄνθρωπον, σπαράσσει τὸν χάρτην, κἀκεῖ δείκνυσι τὸ μισάνθρωπον.[6] The notion of the leopard's excessive hatred may, however,

[2] Libanios Briefe, ed. G. Fatouros–T. Krischer. Munich 1980, pp. 117–118, esp. 381–382. See also R. Pack, Two Sophists and two Emperors. *Classical Philology* 42 (1947) 19ff.; A. F. Norman, Philostratus and Libanius. *ibid.* 48 (1953) 20ff.

[3] Epist. 22, ed. Bollig–de Lagarde, Iohannis Euchaitorum Metropolitae quae in Codice Vaticano Graeco 676 supersunt. Göttingen 1882, p. 66, 1.

[4] Σήμερον πρόβαλε καὶ αὔριον ἀκροῶ, φησί. περὶ λόγων ὁ λόγος, οὐ περὶ δώρων· σὺ δ' ὁ πάντα ταχύς, θέρους αἰτηθεὶς τὰς ἀπίους, μόλις ἔστειλας μεσοῦντος χειμῶνος. *ibid.* l. 1–3.

[5] *Ibid.*, p. 28. Cf. A. Karpozelos, Συμβολὴ στὴ Μελέτη τοῦ Βίου καὶ τοῦ Ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος. Ἰωάννινα 1982, p. 97.

[6] *PG* 31, 1456CD. See also Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως Λόγος, ed. A. Smets and M. Van Esbroeck (*SC* 160). Paris 1970, p. 192, 14–17.

have become a commonplace because it is also encountered in Michael Glykas' *Chronographia* (Bonn), p. 94.

III. Τοιοῦτο πάνυ ἐμφερὲς καὶ χρονικός τις γράφει
γενέσθαι χρόνοις πρὸ ἡμῶν ὀλίγοις παρελθοῦσι.
Κάπηλον εἶναι λέγει δὲ τὸν θάψαντα τὸν νέκυν,
ἀνενεγκεῖν ἐπάρχῳ δὲ τῆς πόλεως τὸ πρᾶγμα
μετά γε τὴν διάγνωσιν τὴν ἐκ κυνὸς φανεῖσαν,
καὶ σταυρωθῆναι καὶ θανεῖν τότε τὸν παλαμναῖον.
Ioannes Tzetzes, Chil. IV, Hist. 131, 224–229,
ed. Leone, p. 135.

In his *Chiliades*, Ioannes Tzetzes refers to several "faithful dog" stories from antiquity. In the context of his reference to the dog of the Epirote King Pyrrhus, he recalls a more recent story, which, he says, he has derived from a Chronicler (Χρονικός τις, 224). There in a few words, he merely tells of how a dog had been instrumental in finding his master's murderer. He does not, however, name either the Chronicler or his source. Yet, elsewhere, in his letter to Ioannes Lachanas, found also in the *Chiliades*, he again refers to the incident in greater detail.[7] Here he tells of how, in recent times (ἐν χρόνοις πάνυ πρὸ ἡμῶν ὀλίγοις ὑπηργμένοις, 655), a traveller had been murdered on the road by a robber. He goes on to tell of how the murdered man's dog had remained at the side of his dead master until a tavern-keeper had buried him. The tavern-keeper had then taken the dog with him to his tavern where, at a later date, the murderer happened to visit. The dog immediately recognized the killer of his master and through his barking brought about the man's apprehension and conviction.

[7] Chil. IV, Epist. ad Lach., 654–668, ed. P. A. Leone. Napoli 1968, p. 152:
Ἕτερος πάλιν ἄνθρωπος μετὰ κυνὸς ὁδεύων
ἐν χρόνοις πάνυ πρὸ ἡμῶν ὀλίγοις ὑπηργμένοις
ὑπὸ λῃστοῦ ἀνῄρητο. Παρέμενε δ' ὁ κύων,
ἕως τις ἐκ τῆς πόλεως κάπηλος θάπτει τοῦτον·
ᾧπερ ὁ κύων ἐνδημεῖ καπήλῳ πρὸς τὴν πόλιν.
Τῷ πανδοχείῳ δὲ συνὼν ἥμερος ἦν τοῖς πᾶσι
πάντας ἐκμειλισσόμενος καὶ σαίνων τοὺς ἀνθρώπους.
Ὡς δ' ὁ φονεὺς ὁ μιαρὸς ἦλθε τῷ πανδοχείῳ,
ὁ κύων ὥσπερ ἄνθρωπος ἔννους θυμῷ δικαίῳ,
ἄσπειστον ἔφερεν αὐτῷ τὴν ὑλακήν, τὸ δῆγμα,
ἕως ὁ πανδοχεὺς αὐτὸς καὶ πάντες οἱ παρόντες,
θαυμάσαντες, ἀνέκρινον ἀσφαλεστάτῃ βίᾳ.
Μαθόντες τοῦτον εἶναι δὲ φονέα τοῦ ἀνθρώπου,
ἐπάρχῳ τῷ τῆς πόλεως ἄγουσι τὸν γεννάδαν.
Καὶ σταυρωθεὶς ἀνῄρητο ὁ μιαρὸς ἐκεῖνος.

This incident which Tzetzes refers to twice in his *Chiliades* is encountered in essentially the same words in the *Χρονικὸν Σύντομον* of Georgios Monachos[8] and it is also repeated verbatim in the *Σύνοψις Ἱστοριῶν* of Georgios Kedrenos.[9] Furthermore, it is recounted in a somewhat abbreviated version in the *Βίβλος Χρονική*, a work by Tzetzes' contemporary Michael Glykas, a man who also demonstrates a keen interest in animal lore.[10] In view of these, it is no easy matter to decide which one of the three was the Χρονικός τις with whose work Tzetzes was acquainted.

IV. Ὁ Μιχαὴλ μὲν ὁ Ψελλὸς ψύλλας ἐγκωμιάζει,
ἡμῶν πρὸ χρόνων ἑκατὸν ἀκμάζων ἐν τῷ βίῳ.
Ioannes Tzetzes, Chil. XI, Hist. 385, 1–2,
ed. Leone, p. 457.

No doubt, Tzetzes here alludes to Psellos' Εγκώμιον εἰς τὴν Ψύλλαν,[11] a discourse that survives today together with another one of a similar nature, entitled Πρὸς τὸν μαθητὴν αὐτοῦ Σέργιον εἰπόντα μήποτε δηχθῆναι ὑπὸ ψύλλης.[12] Interestingly enough about this discourse we find also a brief comment made by Psellos himself in one of his letters.[13]

V. Μὴ θάψω σε

The expression μὴ θάψω σε, as far as we know, appears for the first time in two letters of Michael Psellos:[14]

a) ὁ δὲ τὴν παροῦσαν γραφὴν ἐγχειρίσας σοι φίλος μοί ἐστιν ἀρχαῖος, μὴ θάψω σε ...[15]

b) ἔστι γάρ, μὴ θάψω σε, ἀγαθὸς ἄνθρωπος ...[16]

According to F. Drexl, the phrase denotes a "Beteuerungsformel, etwa in

---

[8] Georgios Monachos, Chronicon, ed. C. de Boor, v. II, pp. 765, 15–766, 11.

[9] Georgios Kedrenos (Bonn), pp. 769, 11–770, 2.

[10] Michael Glykas (Bonn), pp. 528, 16–529, 5. Cf. also p. 97, 7–12.

[11] Michael Psellus, De Operatione Daemonum, ed. Jo. Fr. Boissonade. Nürnberg 1838, pp. 73–78.

[12] Michael Psellus, Scripta Minora, v. I, ed. E. Kurtz–F. Drexl. Milan 1936, pp. 465–469.

[13] A. Karpozelos, Δύο Ἀνέκδοτες Ἐπιστολὲς τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ. *Δωδώνη* 9 (1980) 310, 83–85: οἶδα δὲ καί τινα τῶν παρ' ἡμῖν ἐπιφανῶν, οὗ τὸ ὄνομα ἑκὼν ὑπερβήσομαι, ὃς οὔτε ψύλλας οὔτε φθεῖρας βόσκει τῷ σώματι.

[14] F. Drexl, Μὴ θάψω σε. *BZ* 40 (1940) 405.

[15] Epist. 154, Scripta Minora, v. II, p. 177, 6–8.

[16] Epist. 218, *ibid.*, p. 260, 19–20.

dem Sinne, Du sollst nicht vor mir sterben".[17] On the basis of this observation, Ph. Koukoules understood these words as conveying a wish for long life.[18] In this sense it was also understood by P. Gautier, the editor of the letters of Michael Italikos, where the phrase once more occurs: "L'expression n'est qu'un simple souhait de longue vie ..."[19] Yet it seems to us that the phrase μὴ θάψω σε conveys a somewhat different meaning. From the three already known passages and from another two, where this phrase also occurs, we have established that these words were employed more or less as an oath or as a strong assurance in order to give credibility to one's assertion:

1) Τὰ δ'ἄλλα τὰ ἑκκαίδεκα, μὴ θάψω σε καὶ Τζέτζην,
Οὐ Παλαμήδης εὕρηκεν, οὐ μὲν οὖν οὐδὲ Φοίνιξ ...[20]

2) Ἔχεις, μὴ σὲ θάψω, ἔφη, ἐπισκοπήν ...[21]

Accordingly, the phrase μὴ θάψω τὸν καλὸν Ἀκτουάριον, in the letter of Michael Italikos should not be taken alone as an independent statement, but it should be connected by comma with the preceeding sentence: οὕτω γὰρ καὶ πρότερον ἐκεκόσμητο, ἀλλ' ἡ χρεία τοὺς μαργάρους παρείλετο, μὴ θάψω τὸν καλὸν Ἀκτουάριον.[22]

VI. Τοὺς γὰρ φίλους μετὰ τῶν ἐλαττωμάτων ἔχειν φίλους καὶ αὐτὸς ἀνέγνως.
For you too realize that friends accept each other with their faults.
Epist. 39, 7–8, Leo Metropolitan of Synada,
ed. M. P. Vinson (CFHB), p. 64.

In this letter, Leo Metropolitan of Synada (10th c.) alludes to a proverb which he was certain that his addressee had already encountered in his own readings (... καὶ αὐτὸς ἀνέγνως, 8). Interestingly enough, the saying that the erudite metropolitan had in mind survives in a collection of proverbs transmitted by *Cod. Mosquensis Syn.* 239 together with an interpretation appended to it:

Τοὺς φίλους ἔχε μετὰ τῶν ἐλαττωμάτων.
Ἑρμηνεία.

---

[17] Drexl, *op. cit.*, p. 405.

[18] Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός, v. III. Athens 1949, p. 322.

[19] P. Gautier, Michel Italikos. Paris 1972, p. 210, n. 5.

[20] Tzetzes, Chil. V, Hist. 28, 813–814, ed. Leone, p. 200.

[21] Ioannes Apokaukos, epist. 53, ed. N. A. Bees. *BNJ* 21 (1971–1974) 110, 30–31.

[22] P. Gautier, *op. cit.*, p. 210, 19–20.

Ἔχειν φιλητῶς τοὺς φίλους ψηφι(στέον·)
φέρειν δὲ τούτων ὀνείδη μαρτύρωμα (sic).[23]

This proverb is also cited by John Chrysostom in one of his orations: Οὐκ ἤκουσας τῆς ἔξω παροιμίας λεγούσης, ὅτι δεῖ τοὺς φίλους μετὰ τῶν ἐλαττωμάτων ἔχειν;[24] In view of these, I would propose a slightly different rendering of the passage in question: "For you have read too that friends should accept their friends with their faults".

[23] K. KRUMBACHER, Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter. *Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. hist. Cl. d. k. Akad. d. Wiss.* Munich 1900, p. 411, number 96. See also p. 446 for his commentary.

[24] In Joannem Homil. LXXIX, *PG* 59, 430.

CATIA GALATARIOTOU / CAMBRIDGE

BYZANTINE WOMEN'S MONASTIC COMMUNITIES: THE EVIDENCE OF THE ΤΥΠΙΚΑ

Despite the voluminous body of writings which we inherited from Byzantium, it is only rarely that we come across texts bearing the signature of a woman. Anna Komnene and Kassia were and remained amongst the few exceptions to the rule. Information about the women of this vast empire remains incomplete, scattered, inadequate. It is therefore with particular eagerness that I started reading the Byzantine texts which this paper examines: because they were women's writings, but also because, being τυπικά (charters of foundation) of women's monasteries, they held out the promise of providing direct evidence about women's communities, written by women, for women. Based on these τυπικά, this paper describes Byzantine women's monastic communities and attempts to analyse the mentalities and motivations – and their consequences – that lay behind the foundation of such monasteries.

Out of an overall number of some forty τυπικά of Byzantine monasteries surviving today, only five are written for women's monasteries and bear the signatures of women.[1] Chronologically, these τυπικά limit us to a time-span between the early twelfth and the mid-fourteenth century. They are the following:

[1] On Byzantine monastic τυπικά see generally: A. ALLATIUS, De libris ecclesiasticis Graecorum, Diss. I. Paris 1645, 6; E. MARIN, De Studio Coenobio Constantinopolitano. Paris 1897, 122–124; W. NISSEN, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Jena 1894, 2–21; E. HERMAN, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri "liberi". *OCP* 6 (1940) 293–375; P. DE MEESTER, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Vatican 1942, 146; IDEM, Les typiques de fondation (Τυπικὰ Κτητορικά), in: Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini, II = *SBN* 6 (1940) 489–508; R. JANIN, Le monachisme byzantin au Moyen-Age. Commende et Typika (X^e–XIVe siècle). *REB* 22 (1964) 5–44; K. KRUMBACHER, Geschichte der Byzantinischen Litteratur. Munich ²1897 (Reprint New York 1970) 314–316; K. A. MANAPHES, Μοναστηριακὰ Τυπικά – Διαθῆκαι. Athens 1970; I. M. KONIDARES, Νομικὴ Θεώρηση τῶν Μοναστηριακῶν Τυπικῶν. Athens 1984; C. GALATARIOTOU, Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study. *REB* (1987) 77–138. On the surviving τυπικά of women's monasteries see also A. LAIOU, Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women. *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 59–102, especially 68ff.

1) The τυπικόν of empress Eirene Doukas for the monastery of Theotokos Kecharitomene. It dates to before 1118, and is the most complete of our group of documents.[2]

2) The τυπικόν of Theodora Palaiologina for the monastery of Lips, at Constantinople. A late thirteenth century document, it is fragmented, though not seriously so.[3]

3) The τυπικόν of Theodora Palaiologina for the monastery of Sts. Anargyroi, at Constantinople. Also late thirteenth century, this τυπικόν appears as an appendix, almost, to the τυπικόν of Lips. It survives in a fragmented, incomplete form.[4]

4) The τυπικόν of empress Eirene Laskarina Palaiologina for the monastery of Christ Philanthropinos, at Constantinople, dated to c. 1312. Unfortunately only a very short extract services from this document.[5]

5) The τυπικόν of Theodora Palaiologina for the monastery of Bebaia Elpis, at Constantinople, dated to c. 1345.[6]

This list of sources could be extended slightly further if we were to include in it three other τυπικά. Of these, however, only one (the τυπικόν of Neilos Damilas for the monastery of Theotokos at Baeonia, Crete, dated 1400)[7] is exclusively devoted to a women's monastery, and it is an undeveloped and generally uninformative document; while the other two refer to a women's monastery only in passing and in a way so brief as to be useless for our present purposes.[8] I shall not be using these τυπικά, both because of the

[2] Τυπικὸν τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Κεχαριτωμένης, *PG* 127, 991–1128 (Hereafter cited as Kecharitomene). Also ed. P. Gautier, *REB* 43 (1985) 5–165.

[3] Le typikon du monastère de Lips, ed. H. Delehaye, Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues. Brussels 1921, 106–136 (Hereafter cited as Lips).

[4] Περὶ τῆς μονῆς τῶν Ἀναργύρων, ed. Delehaye, *op.cit.*, 136–140 (Hereafter cited as Anargyroi).

[5] Τυπικὸν τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ φιλανθρώπου σωτῆρος Χριστοῦ, ed. Ph. Meyer, *BZ* 4 (1895) 48–49 (Hereafter cited as Christ Philanthropinos). – On Eirene Palaiologina see F. Laurent, Une princesse byzantine au cloître. Irène Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος. *EO* 29 (1930) 29–60; idem, La direction spirituelle a Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur. *REB* 14 (1956) 49–86; J. Verpeaux, Notes prosopographiques sur la famille Choumnos. *BSl* 20 (1959) nr. 17, 260–261; A. Hero, Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople. *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 119–147; also Laiou (art. cited in note 1) 93–98.

[6] Le typikon du monastère de Notre Dame Βεβαίας Ἐλπίδος, ed. Delehaye, *op.cit.*, 18–105 (Hereafter cited as Bebaia Elpis).

[7] Neilos Damilas, Διαθήκη and Τυπικὴ Παράδοσις, ed. S. Petrides, *IRAIK* 15 (1911) 95–109.

[8] Leo, Τυπικόν and Ὑπόμνημα, ed. G. A. Choras, Ἡ ἁγία μονὴ Ἀρείας Ναυπλίου. Athens 1975, 239–252. The τυπικόν is dated to 1143. Neilos, Διάταξις, ed. I. P. Tsiknopoullos,

above reasons, but also because I want to deal with women's monastic communities as described by women.

The Ideal

The ideal which the foundation and existence of a women's monastery is meant to pursue is that of providing a κοινόβιον which women can enter of their own free will, leaving behind them the lay world and replacing its bonds of lay kinship with those of spiritual kinship. A new society is meant to be created, based on love and equality amongst the nuns, whose goal is to attain spiritual perfection through a life of self-abnegation. Through prayer, fasting, love, obedience, humility, coenobitic sharing of everything, the nuns are meant to be capable of reaching a state of ἀπάθεια and of achieving παῤῥησία to God.

That life in the monastery must be a communal, coenobitic experience, is emphasised by all our τυπικά. The τυπικόν of Kecharitomene stresses that it is imperative that the nuns live coenobitically, for it is only thus that each of them will overcome her own individual desires and attain spiritual perfection. No pretext must ever be used to change this way of life, the nuns and the ἡγουμένη having a duty to check each other if one of them appears to be moving towards a dissolution of the system as a κοινόβιον. The monastery is to remain a communal society of women, even if only two nuns are left in it.[9] Such provisions are repeated in all our τυπικά.[10]

Sisterhood, love, equality, religious commitment – this is the expressed ideal. The τυπικόν of Kecharitomene describes the nuns as a flock of sheep, a beehive of bees working to produce the honey of virtue. Their motive for joining the monastery is given as their desire to turn away from worldly things, to negate their individual desires and to devote themselves to God and to the Theotokos, burning with spiritual fervour, spending their lives in prayer.[11] Very much the same idea is repeated in the other τυπικά. To give only one other example, we read in the τυπικόν of Bebaia Elpis that it is for

Κυπριακὰ Τυπικά. Nicosia 1969, 1–65. The τυπικόν is dated to 1210 and refers to the monastery of Theotokos τοῦ Μαχαιρᾶ in Cyprus.

[9] Kecharitomene 997, 1004–1005, 1076–1077.

[10] Christ Philanthropinos 48; Lips 120 and 123 where a "different" way of life is envisaged only for those who, out of religious fervour, would want to live a harder life than the rest; Bebaia Elpis 44: "all property, all bodies, all souls" and everything else is communal and everything is to be shared by all.

[11] Kecharitomene 1000–1001.

the hope of ἀφέσεως, ἐλευθερίας, πνευματικῆς συγγενείας, ἀθανασίας, ζωῆς, that the nuns joined the monastery.[12]

The conduct between the nuns and the ἡγουμένη, and the relationship of one nun to another, are respectively described as ones of spiritual sisterhood and motherhood. The τυπικόν of Kecharitomene says that the nuns live with each other εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης, and work for the Theotokos.[13] The sisters are asked to live in peace and equality, supporting each other morally and spiritually, advising, loving, understanding, accepting each other fully. There is a long exhortation to the nuns to conduct themselves thus,[14] and similar exhortations are found in our other sources.[15]

As the relationship between the ἡγουμένη and the nuns is described as that of a spiritual mother to her daughters, she is exhorted to love and look after the nuns, advising, urging, supporting the weaker, taking care of those ill, lifting the less experienced to the heights of spiritual perfection.[16] The nuns are requested to obey their ἡγουμένη as they would their own mother, while she is asked to make herself a paradigm of virtue and to love the nuns as she would her own true children. Even if she has to punish them by imposing ἐπιτίμια, she is to do so caringly, lovingly, without passion or anger.[17] Addressing her nuns, Theodora Palaiologina of Bebaia Elpis tells them that the ἡγουμένη is everything to them, since she has spiritually substituted their father, mother, sisters and every other relative or friend.[18]

Equality is emphasised, and so is also the ideal of not allowing material considerations to destroy the coenobitic way of life. The τυπικά state that no ἀποταγή[19] is to be taken from any nun, for to allow a nun to accompany her

[12] Bebaia Elpis 41. See also Lips 106 (the nuns left the world in order to enslave themselves to God), 135–136 (they refused the world and prefered the cross of the hard monastic life in order to attain spiritual perfection); Bebaia Elpis 20 (the monastery is a home for those who want to live according to God; it is a workshop of virtue), 25 (women joined the monastery because they were consumed with passionate love for God), 40 (the nuns had left the worldly life of their own free will and chose the monastic, marrying, in a mystical wedding, Christ, their only true lover).

[13] Kecharitomene 1000, 1024.

[14] Ibid. 1104, 1105, 1108.

[15] Lips 120.23–122.4; Bebaia Elpis 39.25–45.17, where Theodora addresses the nuns as daughters, virgins, brides of Christ.

[16] Kecharitomene 1024; Lips 111.17–29; Bebaia Elpis 32.29–33.18, 34.10–45.17, 56.3–29, 70.17–21.

[17] Bebaia Elpis 36.20–37.32.

[18] Bebaia Elpis 40.22–41.15.

[19] In the early days of monasticism the novice was expected to make a donation to the monastery, namely a single child's portion from his property. The custom, known as ἀποταγή, declined probably in the tenth and eleventh centuries. Alexios I Komnenos' Novella of 1096

entry by a donation of land or money to the monastery might lead her to arrogance and to demands of less than full and equal participation of the coenobitic life. A nun can, of course, make a gift to the monastery, but it must be made clear to her by word and deed that this will have no effect on her status of equality vis-a-vis the other nuns.[20] Nor should the rules of the τυπικόν ever be changed on account of some lay person's donation to the monastery. In an aside, Theodora Palaiologina of Lips says that nobility or lack of it are irrelevant as entry requirements.[21] Part of the ethos apparently permeating these τυπικά appears in the exclamations that it is preferable to forbid entry or to expell unruly nuns, for it is better to have a smaller number of nuns than to have many and unruly.[22]

Equality inside the monastery is meant to be ensured by a number of rules contained in its τυπικόν. For example, the τυπικόν of Kecharitomene includes rules to the effect that all the nuns must sleep together, in one dormitory, so that the less zealous will be taking constant examples from the more pious;[23] age, aristocratic blood, donation of lands or money must not prejudice a nun's choice during the election of the ἡγουμένη, but her sole criterion must be whether the candidate is the one best suited for the post;[24] no private possessions are allowed inside the monastery;[25] all nuns receive the same food, drink and clothing, irrespective of whether a nun is the ἡγουμένη, holds some other high administrative post, is an aristocrat or an older nun.[26] All τυπικά echoe the provisions of equality in food, drink and clothing for all the nuns except those ill,[27] and they rule on equal sharing of a common table, where age or nobility should not affect the order of sitting.[28] Ἐπιτίμια are imposed on the nun caught secretly eating, drinking or having private possessions in her cell.[29]

declared the ἀποταγή illegal. It allowed for voluntary προσένεξις, but if such was given it had to be written in the βρέβιον of the monastery. See J. and P. Zepos, Jus Graecoromanum, I 346–348, doc. 37; and a fuller version in J. Darrouzès, Dossier sur le Charisticariat, in: Polychronion. Festschrift für F. Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg 1966, 150–165.

[20] Kecharitomene 1013, 1016; Lips 114.1–16.

[21] Lips 116.21.

[22] Kecharitomene 1012; Christ Philanthropinos 49.6–9; Bebaia Elpis, 32.11–16.

[23] Kecharitomene 1013.

[24] Ibid. 1024.

[25] Ibid. 1072.

[26] Ibid. 1077.

[27] Lips 123.31–124.25; Christ Philanthropinos 48.33–34; Bebaia Elpis 57.27–58.29, 65.24–33, 66.1–67.13, 70.17–71.4.

[28] Lips 122.16–21; Christ Philanthropinos 48.30–35; Bebaia Elpis 57.27–58.7, 66.27–67.13.

[29] E.g. Christ Philanthropinos 49.3–9.

One of the reasons for joining the monastery, and one of the means of achieving spiritual perfection, is seen to be the separation of the "self" from the rest of the world – that is to say from society outside the monastic walls – and in particular the separation from those persons who may remind a nun of lay kinship bonds: parents, friends, relatives, men. The female monastery is thus declared ἄβατον ἀνδράσιν, strictly and emphatically.[30] If the ἡγουμένη has to see a man for some reason, she is to meet him between the inner and outer gates of the monastery, accompanied by two or three other nuns, thus keeping the monastery ἄβατον by men.[31] Even the monastery's graveyard is not to be used for any other person but must remain communal, carrying on the coenobitic spirit of the monastery after the nun's death.[32] All τυπικά exhort the nuns not to see relatives, friends, lay persons. Theodora Palaiologina of Bebaia Elpis advises her nuns to bear ἄμισον μῖσος towards them.[33]

Furthermore, the monastery is proclaimed to be a self-governing community, free and independent: ἐλεύθερον καὶ αὐτοδέσποτον. It is to be governed according to the rules of its τυπικόν, and to be beyond the reach of any human authority. It is not subject to any such authority since it has been devoted to God. If ever any person tries to subserve the monastery or to appropriate any of its property, such person is to be stopped, even if he is the emperor, the Patriarch, any other high lay or ecclesiastical official or even the ἡγουμένη herself. The property of the monastery is inalienable. It has been devoted to God, and to remove it under any pretext amounts to sacrilege. Such sacrilegious person as would attempt to do so is subjected to eternal anathema and to the curses of the 318 Holy Fathers.[34]

If we were to judge by these provisions in the τυπικά, it would appear that a women's κοινόβιον was a community quite distinct and divorced from the outside world with its class divisions and hierarchical structures, and that the social inequalities and suppression with which these were unavoidably accompanied had been eradicated, replaced within the coenobitic community by equality, love, bonds of spiritual kinship, rejection of "the world and all its deeds". Furthermore, since the monastery is made free, independent and self-governing, and is endowed with property, it would appear that here we would have the only form of women's community in

[30] E.g. Kecharitomene 1009, 1032.

[31] Ibid. 1032.

[32] Ibid. 1088.

[33] Bebaia Elpis 61.23–64.5.

[34] Kecharitomene 1001, 1004, 1016; Lips 106.3–107.31; Bebaia Elpis 27.19–29.26.

which a Byzantine woman could live free from oppression – whether you define that by class or gender.

This appears to have been the ideal – and this, indeed, has been the way some contemporary women historians have looked upon women's monasteries of the past. Contemporary women historians spoke – and wrote – of Byzantine women's τυπικά as revealing great competence and first-hand experience in managing large economic concerns on the part of their authoresses. There have been references to Byzantine women's monasteries as places where, according to their τυπικά, economic administration and decisions were in the hands of women; as institutions which were founded in an effort to seek an autonomous sphere in Byzantine spiritual life; and whose foundresses were able to resist Church and lay pressure to take control of the monastery, devising methods which enabled them to maintain full control of their monasteries.[35]

Close reading of the τυπικά reveals that such views are based more on contemporary wishful thinking than on historical evidence. The τυπικά present, in fact, quite a different picture.

Administration

Generally speaking, all byzantine τυπικά – of women or men – fall into one of two groups: the "aristocratic", whose authors were members of the ruling class; and the "non-aristocratic", written by persons who were not aristocrats, but who were members of a monastic community and who had, usually, become its ἡγούμενοι.[36] All the women's τυπικά we possess belong to the aristocratic group: Eirene Doukas of the Kecharitomene is an empress, and so is Eirene Laskarina Palaiologina of Christ Philanthropinos; and both Theodora Palaiologina of Lips and of Anargyroi and her namesake of Bebaia Elpis are also firmly rooted in the aristocracy.

One of the reasons why it is unfortunate that all our women's τυπικά are aristocratic is that aristocratic τυπικά tend to be very detailed on the administration of the monastery, but not at all forthcoming on the actual day-to-day life of the common monk or nun. That this should be so is natural, since none of the aristocratic founders or foundresses had actual experience of the monastic life or, in rare cases, for any long period of time.[36]

[35] Compare the much more balanced view of J. Grosdidier de Matons, La femme dans l'émpire byzantin, in: Histoire Mondiale de la Femme. Paris 1967, III 11–43, esp. 40–43.

[36] The latter was probably the case with Theodora Palaiologina of Bebaia Elpis, although she may of course have joined her monastery after she wrote the τυπικόν: Bebaia Elpis 22.6–23.7. See generally Galatariotou, Byzantine Ktetorika Typika (cited in note 1).

Women's aristocratic τυπικά may thus contain no more than hurried and fleeting references to the nun's conduct and way of life, but be fastidious on its administrative details. Various administrative posts are outlined, the duties of the nun holding the post carefully laid down. On the very top of the hierarchical scale is of course the ἡγουμένη, and immediately below her the διακονήτριαι of the monastery, chosen and invested by the ἡγουμένη.[37]

The πρόκριται διακονίαι are defined as those of the ἡγουμένη, the οἰκονόμος, the ἐκκλησιάρχισσα, the σκευοφυλάκισσα.[38] The σκευοφυλάκισσα keeps and looks after the holy vessels and church furnishings, receives the wax, delivers to the ἐκκλησιάρχισσα the candles and whatever else is necessary for the daily liturgies, and she receives and looks after all the documents concerning the monastery's properties.[39]

The ἐκκλησιάρχισσα takes care of the church, asks and receives from the ἡγουμένη the necessary materials for the daily liturgies, is in charge of the psalming nuns. A παρεκκλησιάρχισσα is appointed to help her.[40]

Another διακόνισσα is in charge of all the incoming and consumed food stuff,[41] while another (the οἰνοχόη) is in charge of wine entry and consumption.[42] The ὡρειαρεία receives all food produce and pulse.[43] There are two δοχειάρειαι, one in charge of the δοχεῖον containing all the monies, the other in charge of the βεστίον where all the clothing is kept. Monies are kept in two boxes, one for "current expenses and entries", another for the rest of the money. This is kept sealed by the ἡγουμένη, the οἰκονόμος, the σκευοφυλάκισσα and the δοχειαρεία.[44]

A τραπεζάρια is an charge of the preparation of food and of the dining room. She receives the basic food stuff from the κελλαρίτισσα.[45] There are two ἐργοδότριαι who hand out the necessary materials for the nuns' handwork. They receive it from the δοχεῖον and hand it out to the nuns, and at the end of the day they receive back the produce of the nuns' labour and deliver it to the δοχειαρεία of the βεστίον.[46] This last person receives all clothing for the nuns, including their pillows and mattresses.[47] A πυλωρός, old and pious, holds the keys of the gate, allowing none to enter or leave the monastery without the full permission of the ἡγουμένη, and hands the keys back to the ἡγουμένη every evening.[48]

All these nuns are asked to do nothing without the full orders of the ἡγουμένη, and to act strictly according to her rules. For most, their duties include keeping detailed accounts of everything they receive and hand out, accounts which are written and later checked by the ἡγουμένη.[49]

Simply by outlining these posts, some aspects at least of the nuns' daily life become apparent. We have already described a strict hierarchical system of government, with the ἡγουμένη supreme and some of the other nuns delegated various posts and responsibilities to be carried out according to the strict orders of the ἡγουμένη. Close reading of the τυπικά reveals further distinctions amongst the members of the community, distinctions which can no longer be justified on a purely functionalist basis. It also reveals that relationships between the nuns were not exactly as loving and "sisterly" as they were meant to be.

Sisterhood and Equality Negated

Despite the proclamations of the τυπικά concerning equality amongst the community's members, there is a distinction clearly made between two groups of nuns: the "church" nuns (τῆς ἐκκλησίας) and the "labouring" nuns.[50]

"Church" nuns are exclusively devoted to church duties – the daily liturgy and doxology. It appears that it was women who came from a higher social background who were chosen to be "church" nuns. At least in one τυπικόν social rank (τάξις) is explicity stated as one of the qualifications required to become a "church" nun.[51] Another indication is that these nuns would most probably have to be able to read, in order to carry out their

[37] Kecharitomene 1033, 1036. She can also remove them at will: ibid. 1041.
[38] Ibid. 1017.
[39] Ibid. 1036, 1037.
[40] Ibid. 1037.
[41] Ibid. 1036–1037.
[42] Ibid. 1037.
[43] Ibid. 1040.
[44] Ibid. 1040–1041.
[45] Ibid. 1041.
[46] Ibid. 1045.
[47] Ibid. 1045.

[48] Ibid. 1046, 1048.
[49] Similar provisions are found in Lips 117.21–119.16 (ἐκκλησιάρχισσα, δοχειαρεία, σκευοφυλάκισσα, the last two being given two aides); Bebaia Elpis 45.20–47.31 (ἐκκλησιάρχισσα), 57.1–22 (δοχειαρεία), 57.23–58.29 (κελλαρίτισσα, helped by other nuns such as a nun-baker etc), 59.10–60.14 (πυλωρός).
[50] In Kecharitomene, out of forty nuns twenty-four are "church" and the rest "labouring" nuns: 1012; in Lips out of fifty nuns thirty are "church" nuns: 109.1–5; in Anargyroi out of thirty nuns eighteen are "church" nuns: 139.23–26; in Bebaia Elpis, thirty nuns are mentioned but it is not clear how many are "church" nuns: 32.11–28. See generally Laiou (cited in note 1) 89–91.
[51] Bebaia Elpis 32.16–20.

liturgical duties. Education was a qualification not openly accessible to women in Byzantium, being almost certainly confined to aristocratic females.[52] In the τυπικόν of Bebaia Elpis we read that those illiterate amongst the labouring nuns should pray on their own during the liturgy, while those who can read can follow the text. No such distinction is made amongst the "church" nuns, who must have known how to read before they joined the monastery – almost certainly an indication of the social class they came from.[53] It is worth noting that the "church" nuns occupy a more prestigious place in the monastery: it is fairly clear in two τυπικά that the ἡγουμένη must be elected from amongst the "church" nuns.[54]

Evidently a "church" nun enjoyed a far more comfortable way of life than a "labouring" nun, and this inevitably caused tension between them. Hints of friction between the two groups are, for example, given in the τυπικόν of Bebaia Elpis, where "church" nuns are exhorted to perform their duties fully and unfailingly, so as not to cause the anger and indignation of the "labouring" nuns. Also, the "church" nuns are asked to remember the hard life of their sisters who perform the labouring tasks for them, and to pray and fullfill their own duties properly.[55] Again, we read in the τυπικόν of Anargyroi that the "labouring" nuns are to perform all labouring tasks for all the nuns;[56] and the τυπικόν of Kecharitomene characteristically asks the "labouring" nuns not to moan about this but to perform their duties joyfully.[57]

These "labouring" nuns are in fact given all the menial tasks to do (the σωματικοτέρας διακονίας) and they spend most of their day performing them.[58] They are further requested to be present on each and every church service if they find themselves unoccupied with work at the time.[59]

The "labouring" nuns are the workers of the monastery. They perform all types of menial labour, including agricultural work, for example in the

[52] Even then, it is obvious that the highly educated woman – Anna Komnene, for instance – was the exception rather than the rule. See Grosdidier de Matons (cited in note 35) esp. 29. The extent to which schooling and literacy in general were spread in Byzantium remains a much debated and still unsolved question. See, e.g., C. Mango, The availability of books in the Byzantine empire, A.D. 750–850. *DOP* 29 (1975) 29–45; R. Browning, Literacy in the Byzantine world. *BMGS* 4 (1978) 39–54.

[53] E.g. Bebaia Elpis 53.9–15, 45.19–47.31.

[54] Lips and Anargyroi 109.21–22.

[55] Bebaia Elpis 50.21–51.17.

[56] Anargyroi 139.25–26; and similarly in Lips 109.11–15.

[57] Kecharitomene 1041.

[58] Bebaia Elpis 51.3–26.

[59] Ibid. 51.19–54.20.

lands of the monastery of Lips.[60] Another example may be provided by the τυπικόν of Kecharitomene, where we read that the candles are made inside the monastery – presumably by the "labouring" nuns.[61] Again, the rule providing that those nuns whose job is to serve the other nuns at table are to take their meal later, when the others have left the dining room, helps to remind us that some nuns served others, and these were the "labouring" nuns.[62]

The "labouring" nuns are issued daily with the material for their work from one of the δοχειάρειαι; are reminded that they must not be lazy, for, after all, they did not leave worldly things in order to come to the monastery and live in comfort, but indeed in order to work harder.[63] While they work, no talking among themselves is permitted.[64] They are under constant supervision, so that one of the functions of the ἐπιστημονάρχισσα is to go about the monastery checking a nun who is sitting together with another and is engaged in "idle talk", or is lazy and does not work. She is to remind such nuns of their work at once, and to send them back to it.[65]

On the other hand, the nuns are reminded that they live in a κοινόβιον. Therefore, the daily produce of their labour is to be handed back *in toto* to the monastery at the end of the day. No "private" work is to be carried out by any nun for her own personal gain, but all work carried out must be for the commune: all end produce must be placed in the common ταμεῖον.[66]

It becomes clear that at least as far as the "labouring" nuns are concerned, the τυπικά provide a perfect system of what can be described as labour exploitation. The means of production are owned and exclusively controlled by the monastic institution (and we shall see below who ultimately controlled this institution), and the end labour product is exclusively absorbed by it. All the individual nun receives in return is a bed, a roof over

[60] Lips 121.24–26.

[61] Kecharitomene 1036. It is possible however that women other than nuns were employed for this task: the text refers vaguely to γυναῖκες performing this, without specifying whether they were nuns.

[62] Ibid. 1064. It is worth mentioning here that the tasks of the "labouring" monk included (at least according to Ptocho-Prodromos' monk Hilarion) washing up all kitchen utensils, washing everybody's clothes and even washing the ἡγούμενος, the οἰκονόμος and the ἐκκλησιάρχης of the monastery. See Poem III, Poèmes Prodromiques en Grec Vulgaire, ed. D.-C. Hesseling, H. Pernot. Amsterdam 1910 (Reprint Wiesbaden 1968), 53.111–116.

[63] Bebaia Elpis 72.13–73.18.

[64] Ibid. 72.13–25; Kecharitomene 1044; cf. below p. 275.

[65] Ibid. 1041, 1044–1045.

[66] E.g. Bebaia Elpis 72.25–73.10.

her head, food, clothes and shoes – and at least in so far as food went, the "labouring" nuns certainly seem to have had a lot to moan about.

There are two meal-times prescribed in the τυπικά, when the nuns are summoned together at the strike of a wooden toll.[67] They are asked to file quietly in the refectory, making obeisance to the ἡγουμένη as they go past her, to be quiet, not to moan about the food and to listen in silence to one of them reading out prayers.[68] A nun is not allowed to speak while at the table, except if the ἡγουμένη addresses her, and then she is to answer in as brief a way as possible. The τραπεζάρια paces up and down the room, making sure that everybody is silent. If a nun speaks, she is to be told off by the τραπεζάρια; and if she persists the ἡγουμένη is to correct her and the nun may be punished by having the ἐπιτίμιον of ἀτροφία imposed upon her. The τυπικόν of Bebaia Elpis asks the nuns to keep their eyes on their plate and not on anybody else's.[69]

This last request may seem curious, but two other passages help to explain it. The τυπικόν of Bebaia Elpis exhorts the κελλαρίτισσα to be fair to all when she distributes food and drink, so as not to cause jealousy, feuding, turbulance, suspicion, laziness at work, quarrels. (It also, by the way, reminds the κελλαρίτισσα that she herself must be abstinent in food and must not abuse her position). Another provision makes clear that a nun is allowed to receive food from outside, only she is not to receive it personally but through the κελλαρίτισσα who is to present it to her at the table.[70]

It is easy to see from these passages how a nun with wealthier or more caring relatives outside the monastery could easily arrange so that she received her own food and drink, even on a daily basis. It is also easy to see how personal dislike between a nun and the κελλαρίτισσα could end up in her receiving less food than the rest and not being able to complain about it. If a nun wants to drink or eat a bit more, she can only do so having asked the ἡγουμένη and having obtained her consent. If the ἡγουμένη refuses her consent, the nun is advised to quietly go back to her seat and sit down and thank God for what she has already received ... The nuns are requested not to moan about the food – a common cause of complaint, if one is to judge from the frequency with which this exhortation appears in τυπικά.[71]

[67] Kecharitomene 1060.
[68] Ibid. 1060; Bebaia Elpis 67.14–28; Lips 122.5–21.
[69] Kecharitomene 1041, 1060–1061; Bebaia Elpis 67.14–68.19; Lips 122.5–21.
[70] Bebaia Elpis 58.8–59.9.
[71] Kecharitomene 1060; Lips 122.10–21.

Another common cause of disturbance seems to have been the sitting arrangement at table. If one is so vain, we read, as to cause trouble because of the sitting arrangement and she refuses to mend her ways, she can be expelled from the monastery by the ἡγουμένη.[72] It is also apparent from the rule prohibiting the practise of secret eating and drinking[73] that this happened frequently. It is also indicative that there is a rule asking the ill nuns (who apparently received more and better food and drink and stayed in individual cells) not to abuse their position by asking for even more food and drink.[74] The τυπικόν of Bebaia Elpis explicitly asks the nuns not to be filled with jealousy for their ill sisters because of the materially better conditions under which the ill nuns live ...[75]

The nuns are supervised not only when they are in the refectory, but at all times νυκτός καὶ ἡμέρας.[76] Talking amongst themselves is strictly prohibited not only at lunch time, work[77] and church,[78] but also at any other time: any talk is seen as "idle" and undermining the community's aims.[79]

Again, the elections of the ἡγουμένη do not seem to have been carried out in as much peace and quiet as could have been hoped. Time and again the nuns are exhorted to go through the process of electing the ἡγουμένη without feuding, quarelling and allowing themselves to become petty and vainglorious.[80]

The ἐπιτίμια used to secure the enforcement of the rules under which the nun lived include genuflections, withdrawal of food (ἀσιτία, ὑδροποσία μόνη), and even enforced standing while sleep is prohibited (ἀγρυπνίᾳ ὁμοῦ δέ καὶ στάσει).[81] All these are imposed by the ἡγουμένη to correct nuns whom she considers as being uncaring, lazy, unruly. The ultimate ἐπιτίμιον is that of expelling the nun from the monastery.

What would happen to a woman if she was expelled from the monastery? At least two of our τυπικά make clear that no such nun is to be admitted in their monastery: the τυπικόν of Kecharitomene permits no ἐξωμονίτιδα or

[72] Kecharitomene 1061.
[73] E.g. Kecharitomene 1072.
[74] Ibid. 1064, 1077; Lips 12.26–21 (which also exhorts the nuns not to pretend to be ill so as to receive more food).
[75] Bebaia Elpis 70.17–71.4.
[76] E.g. Bebaia Elpis 56.3–29.
[77] Kecharitomene 1044, 1052–1053; Bebaia Elpis 72.13–25.
[78] Kecharitomene 1044.
[79] E.g. Kecharitomene 1041, 1044–1045, 1052–1053; Bebaia Elpis 55.10–27.
[80] Kecharitomene 1021, 1024; Lips 109.25–28; Bebaia Elpis 61.1–3.
[81] Kecharitomene 1061; Bebaia Elpis 54.25–55.10.

καταμεμπτή to be admitted in the monastery;[82] while the τυπικόν of Lips specifies that if a nun comes from another monastery she is to be admitted in the monastery of Lips only if she is of known piety and has an impeachable record.[83] In other words, "reference letters", so to speak, would be required from her previous ἡγουμένη, and an expelled nun would certainly not be given them.

To fully appreciate what was likely to happen to a nun if she was expelled we would have to know why she joined the monastery in the first place. This is a very important question, whose answer is only partially provided by our τυπικά. A woman may have joined the monastery purely because of religious commitment, but we also know that women did so when they found themselves in widowhood,[84] old age,[85] misfortune.[86] The τυπικόν of Lips includes "death of children" as one "of the terrible things in the world" which allowed a woman who had experienced them to be tonsured within six months.[87] Amongst the rules concerning the period before tonsure we also find that children, even of an infantile age, were brought to the monastery.[88] We know from Byzantine sources other than τυπικά that women convicted of crimes such as adultery were sent to monasteries, which also served as prisons or rehabilitation houses; and monasteries also attracted social outcasts and desperadoes, such as women whose seducer refused to marry them, or girls who could not hope to get married in the absence of a dowry.[89]

[82] While an ἐξωκουρίτης can be admitted: Kecharitomene 1073, 1076.

[83] Lips 117.10–16.

[84] E.g. Bebaia Elpis 24.18–29; Lips 116.17.

[85] Lips 116.17–18.

[86] Kecharitomene 1000–1001; Lips 24.18–29.

[87] Lips 116.16–19.

[88] Kecharitomene 1012 (children allowed); Lips 116.19–29; Bebaia Elpis 22.13–19, 24.18–25.20.

[89] Basil refers to nuns who took the veil not because they renounced marriage but because they were brought into the monastery by their brothers or fathers, on the basis of financial considerations. Commenting, Zonaras states that this meant that their parents could not afford to provide them with a dowry: G. A. Ralles–M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Athens 1854, IV 141–143. Theodore Stoudites also commented that there was nothing to stop a father from predestining his daughter for the monastery, even before she was born. See J. Gouillard, La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite. *JÖB* 32/2 (1982) 445–452, esp. 449. See generally Grosdidier de Matons(cited in note 35) esp. 40–41; A. M. Talbot, Late Byzantine Nuns: By Choice or Necessity? *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 103–117; D. de F. Abrahamse, Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects. ibid. 35–58, especially 37–40, 50–53; Laiou (cited in note 1) 66–68, 92–93.

The motivations of women entering the monastic life being as varied as their ages and social background, it is impossible to generalise about the consequences of expulsion. It is however obvious that the consequences could be tragic for the poor or the social outcasts. Threat of expulsion would thus serve as a very powerful means of controlling the nun who showed signs of less than full obedience towards her ἡγουμένη.

The Foundresses: Motivations and Consequences

The foundation of a monastery by an aristocrat, male or female, usually involved its endowment with massive property. Movables, but especially landed property, are carefully enumerated in long lists in the τυπικά.[90] What motivated these aristocrats to spend such huge amounts of money in building a monastery and then endowing it with such massive property? A twofold answer emerges from our τυπικά: Christian ideology, and kinship – both in the forms in which they were modified by the ruling class, in pursuit of its own economic and other objectives.

Let us look at the religious motivation first. The idea of sin and of future eternal punishment for it was part of the Christian ideology permeating Byzantine society as a whole. In this respect, the building and endowment of a monastery by a member of the ruling class served two purposes. First, it was a manifestation to God of the piety and love of the founder or foundress towards God, so that the latter in His turn would be better disposed towards the founder or foundress on the day of Judgment. Such a manifestation may, alternatively and more commonly, be addressed to the Theotokos or to the saint to whom the monastery is dedicated, in the hope that they will intervene in the founder's or foundress' favour on that day. Within this context, two of our women's τυπικά state as one of the reasons for founding the monastery to be their foundress's gratitude to the Theotokos.[91]

Second, the foundation of a monastery illustrates the belief in the efficacy of the continuous prayers of monks and nuns. Through their self-abnegation, the monks and nuns were considered capable of attaining ἀπάθεια and a achieving παῤῥησία to God. Thus, the prayers of these persons who were considered so spiritual as to be akin to angels would be more powerful and better heard by God. Since the monks or nuns would be

[90] E.g. Lips 130.19–134.3; Bebaia Elpis 82.21–85.28.

[91] Kecharitomene 993, 1004; Bebaia Elpis 22.6–25.

praying for the soul of their founder or foundress, the latter believed that his or her sins would thus be more effectively alleviated.[92]

All writers of aristocratic τυπικά, without exception or distinction of gender, lay down precise and detailed directions for prayers for the salvation of their souls and of the souls of their beloved relatives and friends. Their names are to be commemorated while alive,[93] but, more importantly, they are to be written down in the diptychs and commemorated after death.[94] Details as to the frequency of the commemorative services to be held, the liturgy, lighting and so on to be followed on the day of each commemoration, abound.[95] The detailed nature of the description of each commemorative service and the emphasis placed on them in the τυπικά are indicative of the importance of this factor as a motivation for the foundation of the monastery. It is characteristic that in the τυπικόν of Kecharitomene some of the directions for the commemorative services occupy the longest chapter in the τυπικόν.[96]

It is clear, especially if we place these women's τυπικά within the context of all aristocratic τυπικά, that what these writers are doing is making a sort of investment, whereby by founding a monastery they hope to be buying off their sins in the long run.[97]

---

[92] E.g. in Lips 26.5–14, Theodora Palaiologina states as one of the reasons for founding the monastery to be the eradication of her "innumerable sins" through the prayers of the nuns, glorifying the Theotokos.

[93] E.g. Kecharitomene 1005, 1008, 1056: for her daughter Eudokia, for herself, her husband and her live relatives, commemoration to be made at each liturgy.

[94] Ibid. 1008 (for her daughter Eudokia, daily), 1056 (for herself, her husband, parents, other relatives), 1089, 1092–1093, 1096 (long list of parents, brothers, children, her husband, other relatives, all mentioned individually and with specific and detailed instructions for each service to be followed on the particular day), 1101, 1104 (for such of her female descendants as will be buried in the monastery's cemetary); Bebaia Elpis 80.4–82.20 (for her parents, husband, herself, her children; with details on the services for each), 91.1–94.28 (annual commemorative services for parents and sons, daughter-in-law, granddaughter, brothers, brother-in-law, nephews, sister). All are described by their full names and families and there are details on the liturgy, diet, lighting etc. for each person's services, and of the property which each of them gave to the monastery.

[95] Kecharitomene 1008, 1089, 1092–1093, 1096, 1056, 1101–1104; Bebaia Elpis 80.4–82.20, 91.1–94.28.

[96] Kecharitomene 1089, 1092–1093, 1095.

[97] See GALATARIOTOU, Byzantine Ktetorika Typika (cited in note 1). Perhaps we can detect the same motivation behind some aristocratic monasteries' function, *inter alia*, as hospitals for the poor. On monasteries acting as health-care centers and as charitable institutions in general, see R. VOLK, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (*MBM* 28). München 1983.

The foundation of a monastery by a member of the ruling class was not solely due to reasons of religious ideology. A major motivating factor, and in some cases the main one, was that of kinship. I am using the term "kinship" to describe not only the unit of the immediate family (membership to which is acquired through birth or marriage) but also to describe the more extended "family" as a social group: an entire social-economic group, the sort of people the founder or foundress identified himself or herself with.

The desire to strengthen and preserve the ties of kinship found expression in the foundation of monasteries whose purpose was to constitute a material and eternal bond between the founder or foundress and his or her kin. In this respect, the founder's or foundress' concern is to provide for his or her kin's financial and emotional needs. Through a monastery, the founder or foundress is providing a home, a place of retirement to be used for religious comfort, in times of old age, misfortune or political danger. At the same time the founder or foundress is also providing financially for his or her kin by tying up huge amounts of property which under the guise of monasticism would be inalienable and probably enjoying the ἐξκουσσεία,[98] and by ensuring through certain provisions in the τυπικόν that his or her kin would be financially provided for, for life.

The idea of providing a home for kin members is in fact carried to its logical conclusion by providing such persons also with a burial ground – an eternal home.[99] But the founder or foundress also wants to use the monastery as a home for the living members of the kinship. A number of aristocratic τυπικά specifically provide for members of the immediate family who may want to join the monastery during their lifetime. Such provisions are explicitly made mainly in women's τυπικά.[100]

---

[98] By the term ἐξκουσσεία the Byzantines refered to the tax and judical immunities granted to monasteries. The term appears in byzantine documents from the mid-eleventh century, but the custom appears to have existed from earlier times. See P. CHARANIS, The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire. *DOP* 4 (1948) 53–118; I.-M. KONIDARES, Τὸ Δίκαιον τῆς Μοναστηριακῆς Περιουσίας. Athens 1979, 224–36, esp. 225–226.

[99] E.g. Kecharitomene 1101, 1104 (for those of her female descendants as would wish to be buried in the monastery; Lips 130.1–17 (Theodora defines the precise location where she wants to be buried, next to her mother and daughter; other members of the family, including males, can also be buried in the same cemetary). Using the monastery's grounds as a family burial place was not a custome exclusive to the aristocrasy: see ABRAHAMSE (cited in note 89) 38–39.

[100] Kecharitomene 1008, 1009, 1012; Lips 128.22–129.28; Anargyroi 128.22–129.28 (provisions for any female descendant who may, "because of old age or any other reason", want to join the monastery); Bebaia Elpis 24.18–30, 22.6–19, 24.18–25.20, 26.3–5 (Theodora states as one of the reasons for founding the monastery to be her loneliness and sadness in widowhood and her desire to provide a home for herself and for her daughter Anna).

The τυπικά leave no doubt that such entrant to the monastic world would not have to lead the life of an ordinary nun. Any descendant of Eirene Doukas who would want to join the monastery of Kecharitomene is to be admitted freely and is given extensive privileges. Such an entrant can follow the dietary regime and share the liturgical duties of the nuns only as much as she likes; she has her own cell, in a building apparently reserved for such persons and which is separate from that in which the other nuns live; she can eat and drink as she pleases; she can even have two servants. She can be visited by men; she can leave the monastery in order to visit relatives (escorted only at her exit by a nun who herself must immediately return to the monastery); she can then stay out of the monastery for two or three days, if she is visiting a relative who is ill; and if the relative is dying she can stay until he or she dies, returning to the monastery "two or more days" after the relative's death.[101]

Inside the monastery, Eirene's daughter and female descendants are to have the use of "most luxurious" buildings.[102] Eirene's daughter, Eudokia, was meant to have all the buildings of the monastery and to use them for her "own abode and rest". When Eudokia predeceased her mother, Eirene gave the buildings (together with all persons working for the monastery) to her other daughter, Anna, with directions for them to pass on to Anna's daughter, Eirene, after Anna's death. She in turn is to leave them to a member (female or male) of their family, a relative through marriage or birth.[103] Thus, the monastery remains firmly within the possession of members of the foundress' kin.

In a similar way, Theodora Palaiologina of Lips rules that if any of her daughters or granddaughters decides to join the monastery of Lips, she is to be given four times as much as a nun is usually given, and three nuns to serve her.[104] (It is interesting to compare these provisions from the τυπικά of Kecharitomene and Lips with other provisions relating to the ordinary nun's right to go out of the monastery: she is allowed to do so only in cases of utmost urgency – such as if her mother or father is dying –, she is accompanied throughout the day by two old nuns, she must return to the monastery before nightfall and, at least according to the τυπικόν of Bebaia Elpis, she will then be interrogated by the ἡγουμένη as to the details of her

[101] Kecharitomene 1008, 1009.
[102] Ibid. 1101, 1108.
[103] Ibid. 1108–1109, 1112.
[104] Lips 129.9–14.

day out, so that the ἡγουμένη will know exactly who the nun saw, what she said and so on).[105]

Such privileges, though more emphatic in the case of immediate family members, are by no means limited to them. Almost all aristocratic τυπικά, women's or men's, make special provisions for members of the founder's or foundress' wider kinship. From such of the privileges given to kinship members as are reflected in the τυπικά provisions, it is not difficult to imagine that the word κοινόβιον must have been most inadequate as a term of description of the monastery's members' way of life. The privileges are undoubtedly intended both to attract the interest of such persons (expecting that they would bring to the monastery the prestige and money associated with their class) but also to ensure that, should such persons decide to join the monastery, their lives would not be made too difficult.

We have already seen the dispositions of Eirene Doukas for her relatives. She further ruled that aristocratic women (τῶν ἐκ τοῦ περιφανεστέρου βίου) must also be allowed in the monastery. Such entrant can live in her own private cell in the separate building provided, and she can have one servant.[106] Theodora Palaiologina also allows for the use of one servant and for twice as much provisions as other nuns receive, for any aristocrat joining the monastery of Lips.[107]

The period before tonsure for those who are "knowledgeable" on monastic life is six months. (For the others it is three years, during which they are subjected to various types of menial work).[108] Even though this provision does not exclusively refer to aristocratic women, it should be juxtaposed to an earlier provision in the τυπικόν, according to which some women can visit the monastery twice a year and stay overnight.[109] It is easy, placing the two provisions also within the context of the entire τυπικόν, to see how an aristocratic woman could be considered to be "knowledgeable" on monastic life and be tonsured within six months. (Compare, again, these provisions with those ruling that normally no woman who is not a nun can ever stay overnight in the monastery).[110]

As has probably become obvious by now, the aristocratic monastic foundation is very much a "family affair". A further illustration of the

[105] Kecharitomene 1032–1033; Lips 114.18–115.6; Bebaia Elpis 63.12–64.5.
[106] Kecharitomene 1009, 1012.
[107] Lips 129.20–32.
[108] Kecharitomene 1042.
[109] Ibid. 1033.
[110] Ibid. 1029, 1032–1033; Lips, 114.22–115.25; Bebaia Elpis, 61.26–63.11.

aristocratic idea of building a monastery for and keeping it within the family is provided in the way in which the aristocratic τυπικόν, in spite of its exhortations to the nuns to sever themselves from the world, stubbornly refuses to cut off the links between the monastic and the lay world. Through the τυπικόν, the ownership (κτῆσις) is usually not legally vested on a lay person (even though the τυπικόν of Kecharitomene does this), but its possession (κυριότης) and economic administration often is.

The monastery and all its properties is often given in terms of a conditional donation to a lay person, who becomes its possessor (κάτοχος). The beneficiary of the custom known as χαριστική is designated as χαριστικάριος, but also *inter alia* as ἔφορος or ἀντιλαμβανόμενος. Such a person would undertake to supervise and administer the monastery, his obligation being to support financially the members of the community and the buildings. In return he receives the usufruct of the gift by appropriating the remaining monastic incomes.[111]

The enormous economic power which this conditional gift bestowed on its receipient, the consequent political implications, the abuses of the monasteries as religious communities by their supposed protectors and the reactions, civil and ecclesiastical, to it, are well attested in Byzantine sources. These include three aristocratic τυπικά which lament the catastrophic effect which the χαριστική had on some monasteries.[112]

And yet time and again the aristocratic τυπικόν mentions an ἔφορος or an ἀντιλαμβανόμενος of the monastery. He or (in the case of Kecharitomene) she is exhorted to abide by the rules of the τυπικόν,[113] but is also given extensive powers and privileges over the monastery. In fact, so extensive is the power

[111] On the χαριστική see H. AHRWEILER, Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux 10ᵉ–11ᵉ siècles. *ZRVI* 10 (1967) 1–27; KONIDARES, Νομικὴ Θεώρηση (cited in note 1) esp. 182–187; CHARANIS, The Monastic Properties (cited in note 98); JANIN, Le monachisme byzantin (cited in note 1) esp. 9–15; and recently S. L. BARNALIDOS, Ὁ θεσμὸς τῆς χαριστικῆς (δωρεᾶς) τῶν μοναστηρίων εἰς τοὺς Βυζαντινούς (*Byz. keimena kai meletai* 21) Thessalonike 1985.

[112] Michael Attaleiates claims to have restored two monasteries and one church which had been ruined by the χαριστικάριος; John of the monastery of St. John Prodromos τοῦ Φοβεροῦ writes that monastery had also been destroyed through the χαριστική; and Athanasios Philanthropinos testifies that the monastery of St. Mamas had been delapidated by the χαριστικάριοι: Michael Attaleiates, La Diataxis de Michel Attaliate, ed. P. GAUTIER, *REB* 39 (1981) 17–129, esp. 47.514–49.515; John, Ὑποτύπωσις, ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Noctes Petropolitanae. St. Petersburg 1913, 1–87, esp. 51; Athanasios Philanthropinos, Τυπικόν, ed. S. EUSTRATIADES, *Ἑλληνικά* 1 (1928) 256–314, esp. 257. See also the relevant bibliography in note 111.

[113] E.g. Kecharitomene 1008.

of this lay person that it often leaves the monastic community no room for the taking of any major decision. The τυπικόν of Michael Attaleiates provides the clearest example amongst τυπικά of lay ownership and administration of a monastery.[114]

But certainly Attaleiates' τυπικόν is not the only one which gives the monastery to a lay ἔφορος: all female τυπικά do. The ἔφορος whom Eirene Doukas appoints was also meant to possess the monastery and to receive the incomes from the orchards and bath houses which the monastery was endowed with. The same τυπικόν makes a lay person the κάτοχος of the monastery. Only if the entire family die out with no descendant left to be κάτοχος shall the buildings be vested on and the various incomes received by the monastery.[115] Even though Eirene insists that the ἔφορος of Kecharitomene must be a female member of the family, the τυπικόν clearly provides that the κάτοχος can be male.[116] In neither case, of course, is there a requirement that this person should be a member of the monastic community. The role of the ἀντιλαμβανομένη (the female ἔφορος of Kecharitomene) is crucial in the procedure of election of the ἡγουμένη.[117] Eirene reserves for herself the right to administer the monastery while she is alive, and shares this right with her husband, emperor Alexios.[118] She also not only appoints the first ἡγουμένη but reserves the right to do so as long as she lives.[119]

Our τυπικά give the ἔφορος a number of arbitrary powers, such as the power to expell nuns (including the ἡγουμένη) from the monastery. Through the powers with which the τυπικόν invests this appointed lay person, great involvement of the secular world in monastic matters is firmly ensured.

Given that one of the strongest motivations of the aristocrat in founding a monastery was to provide for members of his or her kinship, it comes as no surprise to notice that the ἔφορος appointed by the aristocratic τυπικά is a member of that kinship; and that the founder or foundress wanted this person to be succeeded by another member of the same kinship. Eirene Doukas appointed her daughter Eudokia at the monastery of Kecharitomene, and when Eudokia predeceased her mother she appointed her other daughter, Anna, to have the ἐφορείαν after Eirene's death. She is to be

[114] Michael Attaleiates, Diataxis, esp. 35.280–291, 37.319, 39.368–369, 47.491–49.529, 53.580–582, 53.608–613, 57.650–676, 75.961–970, 77.992–993. And see GALATARIOTOU, Byzantine Ktetorika Typika (cited in note 1).

[115] Kecharitomene 1005, 1116, 1117, 1008–1009, 1112–1113.

[116] Ibid. 1109 (εἴτε ἄῤῥενος εἴτε θήλεως γένους).

[117] Kecharitomene 1020, 1025.

[118] Ibid. 1004.

[119] Ibid. 1017.

succeeded by the empress' other daughter, Maria, together with her granddaughter, Anna, and thereafter by other female members of the family.[120] Theodora Palaiologina of Lips appointed as ἔφορος the emperor (her husband) and the heir to the throne (their son) and his successors thereafter.[121] Theodora Palaiologina of Bebaia Elpis appoints her two sons, one as ἔφορος, the other as ἐπίκουρος of the monastery, to be succeeded by their own heirs thereafter.[122]

All this is exactly paralleled by provisions in male aristocratic τυπικά. What makes a difference is that the τυπικά we are dealing with are women's and claim to be providing for women's, ἀνδράσιν ἄβατα, monasteries. Yet the ἔφοροι, the possessors' supreme administrators, economic recipients of the incomes, are in this case not only lay persons but also, almost invariably, male.[123]

Gender

This is not the only instance in which we find power vested in male hands. The post of the οἰκονόμος is a high administrative one inside the monastery, and in the τυπικόν of Bebaia Elpis it is a nun who is appointed: she is to supervise the properties of the monastery, and we read that she is to take care of not only the properties inside the monastery but also of the incomes and produce coming into the monastery from the lands outside its walls. She is to hold conference with those (male gender) who administer them.[124] Apart from the small hints mentioned above, which clearly indicate that the lands were administered by men, it is worth keeping in mind that the same auhtoress had at the same time given the ἐφορείαν of the monastery to her two male children, anyway.

Further, let us look at the οἰκονόμος appointed by Eirene Doukas of Kecharitomene: he is male, to be appointed by Eirene, and after her death by the ἡγουμένη. He is meant to carry out his duties in consultation with the ἡγουμένη. These duties, however, include the supervision of the immovable properties inside and out of Constantinople, supervision of the local caretakers of the lands (who are also men and who are appointed by the ἡγουμένη

[120] Ibid. 1005, 1116–1117.

[121] Lips and Anargyroi 108.1–30.

[122] Bebaia Elpis 29.30–31.16.

[123] The only case in which the ἐφορεία of the monastery is given to a woman is that of the Kecharitomene. As we saw earlier, however, the same τυπικόν clearly also allowed for a future male κάτοχος of the monastery.

[124] Bebaia Elpis 48.1–49.12.

and the οἰκονόμος),[125] supervision of the accounts, taking care of repair work of the monastic buildings, retiling the roof, supervising and making the best use of all the incomes, of everything in the lands and buildings of the monastery. The care-takers of the lands are answerable to him. They bring to the monastery the accounts and produce, and the ἡγουμένη and δοχειαρεία make out a receipt in the presence of the οἰκονόμος.

There is a παροικονόμος, also male, to help him. If the οἰκονόμος is absent at the time, the incoming accounts etc. are received by the ἡγουμένη and the δοχειαρεία in his presence. Only if both the οἰκονόμος and the παροικονόμος are absent can the ἡγουμένη and the δοχειαρεία receive the things and make out the receipts on their own.[126] We also read that if the οἰκονόμος is not present then the παροικονόμος is to act according to the orders of the ἡγουμένη. In other words, he is normally (i.e. when the οἰκονόμος is not absent) only answerable to the οἰκονόμος and not to the ἡγουμένη. The ἡγουμένη on her own does not have the power to remove the οἰκονόμος if she is dissatisfied with him. She can only remove him acting together with the ἀντιλαμβανομένη (who was, as we saw earlier, Eirene's daughter and was meant to be always a member of the kin).[127]

In the monastery of Lips a female οἰκονόμος is appointed; but a male οἰκονόμος is also appointed. He is in charge of all the lands of the monastery and of all the local οἰκονόμοι whom he appoints for each κτῆμα. He is paid in food and gold. He is selected by the ἡγουμένη, the πρόκριται nuns and the spiritual father of the nuns. He is initially given all the information concerning the lands by the priests and the spiritual father of the monastery, and he is in charge of all the lands and buildings outside and inside the monastery (upkeep of walls, retiling of roof and so on). Unfortunately a lacuna interrupts our text here and se we are not fully informed about the duties and powers of this person. When the text resumes, we read that he is free to enter the monastery whenever this is necessary.[128] As for the monastery of Anargyroi, a man, again, is appointed οἰκονόμος.[129]

It thus emerges from the τυπικά that when it comes to the οἰκονόμος, the person in charge of the financial side of the monastery, such person, in women's monasteries, could at times be female (and when this is so she holds a kind of internal administrative post, which involves no major decision

[125] Kecharitomene 1049.

[126] Ibid. 1025, 1028.

[127] Ibid. 1029.

[128] Lips 119.23–120.22.

[129] Anargyroi 139.6–9.

taking); but even if a female οἰκονόμος exists (and this is not always the case, as the τυπικόν of Kecharitomene shows) overall economic administration rests in the hands of a male οἰκονόμος.

The ἔφορος and the οἰκονόμος are not the only men who hold power in women's monasteries. In the τυπικόν of Kecharitomene the Patriarch is urged to hurry to restore any property of the monastery if there is ever any attempt to alienate it, having been requested to do so by the ἀντιλαμβανομένη of the monastery.[130] This is a clear instance of Church involvement in the monastery. What is more, in this case Church involvement is not simply recognised by the monastery, but it is, in fact, invited by the foundress.[131]

Again, in spite of the invariable proclamation of "entry prohibited to men", at least certain men were welcomed: the τυπικόν of the Kecharitomene provides that any man from the foundress' kinship can enter the monastery, to visit the graves or the church; and any future κάτοχος – even if male – has free access to the monastery.[132] The τυπικόν of Lips appoints the emperor (the foundress' husband) as ἔφορος,[133] and in a similar way to the τυπικόν of Kecharitomene allows "the emperor and his men" free entry to the monastery.[134]

Another figure of male authority in the Byzantine women's monastery is the priest. The long, detailed instructions on liturgy in the τυπικά remind us how central a part of monastic life liturgy is, and in its very centre appears, inescapably, the male priest. Furthermore, a reading of the τυπικά hints that priests performed more than just liturgical functions in women's monasteries. In the τυπικόν of Kecharitomene the priests of the monastery are listed among the persons who must be present if ever a case of alienating any monastic property arises.[135] The τυπικόν provides for two priests. One of them is the παροικονόμος, answerable to the οἰκονόμος who himself also could be one of the monastery's priests.[136] The τυπικόν of Bebaia Elpis also provides for a priest,[137] while the τυπικόν of Lips gives its monastery four paid priests, and the τυπικόν of Anargyroi two.[138]

[130] Kecharitomene 1016–1017. We find further evidence of close collaboration between Eirene and Patriarch Nikolaos in 1085: the Patriarch had given the Patriarchal monastery of Kellaraias to the monastery of Kecharitomene, so that the latter could use the grounds of Kellaraias as burial ground for its nuns.

[131] By contrast to the attitude of most non-aristocratic τυπικά. See GALATARIOTOU, Byzantine Ktetorika Typika (cited in note 1).

[132] Kecharitomene 1109.

[133] Lips 108.1-30.

[134] Ibid. 115.7-12. See also 128.1-21 (when the emperor comes to the monastery, male ψάλται are also allowed in it); and Anargyroi 139.22-23.

[135] Kecharitomene 1017.

[136] Kecharitomene 1028–1029, 1025.

More than the priests, however, the nuns must have been emotionally dependent on the spiritual father, a figure of great authority and, again, a man. Our τυπικά mention that all the nuns must be under one spiritual father and must confess fully to him.[139] The great moral and psychological power which the spiritual father exercised over the nuns is hinted at in the warning of Theodora of Bebaia Elpis to her nuns to be careful who they select to be their spiritual father, for their very life and salvation depends upon this.[140]

But the power which this person holds is not only the considerable one of confessor vis-a-vis the nun, of doctor vis-a-vis patient.[141] In the τυπικόν of Kecharitomene he plays an important role in the procedure of election of the ἡγουμένη.[142] In the τυπικόν of Lips, the spiritual father is twice described as representing Christ on earth.[143] The ἡγουμένη cannot make any high appointment (such as of the ἐκκλησιάρχης or οἰκονόμος) without consulting him first (while she can appoint to lesser posts in consultation with the πρόκριται nuns).[144] Having taken part in the selection of the (male) οἰκονόμος, he and the priests then explain to him all about the monastery's lands, and take him around to visit them;[145] while those nuns who are ill are to be given food and drink "according to what the doctor suggests and the spiritual father agrees to".[146] He can in fact, according to one τυπικόν, remove the ἡγουμένη and replace her, if he decides that the complaints of other nuns concerning her are well founded.[147]

Finally, another male figure of authority in the female monastery is the doctor, who appears in all our τυπικά and is invariably male.[148]

[137] Bebaia Elpis 65.7–13.

[138] Lips 110.1–15; Anargyroi 139.2–6. On the presence of priests in women's monasteries despite the ἄβατον rule, see recently E. PAPAGIANNE, Οἱ κληρικοὶ τῶν βυζαντινῶν γυναικείων μονῶν καὶ τὸ ἄβατο. *Byzantiaka* 6 (1986) 75–93.

[139] Kecharitomene 1029; Lips 112.19–113.31; Anargyroi 138.29–139.2; Bebaia Elpis 75.26–79.3.

[140] Lips 78.28–79.3.

[141] The parallel is clearly and explicitly made in Lips 113.8–10; Bebaia Lips 78.16, 78.28.

[142] Kecharitomene 1020.

[143] Lips 113.11–19, 113.26–30.

[144] Ibid. 117.20–118.5.

[145] Ibid. 119.23–120.22.

[146] Ibid. 124.26–31.

[147] Ibid. 112.1–17.

[148] E.g. Kecharitomene 1077; Lips 124.26–125.6; Bebaia Elpis 70.1–16; Anargyroi 134.25–29 (the last τυπικόν mentions three doctors, a nurse and other medical personnel for the ξενών of the monastery).

Our foundresses thus invited and installed male presence and power in what they created and described as women's communities. But further, we find reading through their τυπικά that they share the same bias against women which characterises texts written by Byzantine men. Expressing the "reality" produced by the patriarchal structure of their culture, these foundresses, no different from Anna Komnene or Kassia, unquestioningly accept the patriarchal assumptions which had become a fundamental component of Byzantine "natural", "common sense":[149] women are weak, women are sinful, Eve caused man's Fall, a woman's place is in the home, it befits a woman to be silent, a woman needs protection, to give birth is the supreme feat a woman can perform. Men are powerful, they are necessary to protect women. In fact, men are the persons who exclusively possess strength: ἀνδρεία is the word used throughout the τυπικά for what can be translated as "courage", and it is a purely male characteristic. Women can hope for salvation only if they acquire this and other "male" characteristics. Their own worth is defined in terms of their relation to a male prototype of virtue. Thus, the Virgin Mary is above all praised for giving birth to Jesus and for being a virgin.[150] Eirene Doukas in the same τυπικόν of Kecharitomene asks the Virgin Mary to keep the community of nuns safe, τὸ θῆλυ πρὸς ἀρετὴν ἀῤῥενοῦσα, and to enlighten them so that they would not follow the example of Eve and lose their spiritual life.[151]

In the τυπικόν of Lips Theodora Palaiologina states that the monastery needs an ἔφορος and protector, γυναικῶν τῆς ἁπαλῆς καὶ ἀσθενοῦς φύσεως καὶ ἰσχυρᾶς ἐπικουρίας δεόμενον. It is befitting to have strong protection, so that the nuns shall be kept in οἰκουρία καὶ τῇ ταῖς γυναιξὶ πρεπωδεστάτῃ σιγῇ. She argues that because it is necessary to protect the nuns, since they were born female, she therefore chose to appoint the emperor, the most powerful protector and ἔφορος, his supreme strength being viewed as necessary to counterbalance the nuns' inherent weakness.[152] Later on, she writes that she allowed rare visits by close relatives to the nuns, even though she knew very well that the monastery should be totally secluded from the outside world,

[149] I am using the term in the Gramscian sense. For a discussion and an explanation of this phaenomenon, within the context of Byzantine culture, see C. Galatariotou, Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender. *BMGS* 9 (1984–1985) 55–94, esp. 67–69. On the much wider subject of monasteries functioning also as hospitals, see Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit (cited in note 97).

[150] Kecharitomene 992.

[151] Ibid. 997, 1000.

[152] Lips 108.4–30.

because she took into consideration the weakness of female nature and thus softened the harshness of her rules a little.[153]

In the τυπικόν of Bebaia Elpis Theodora describes in the opening pages her father, mother and husband. She describes her father as a great aristocrat, brother of the emperor, an illustrious general who was possessed of unbeatable power, who led the troops of the Romaioi against enemy peoples victoriously, defeating and slaughtering the enemies. Her memory of her husband is also one of an aristocrat, who also fought gloriously against all the enemies, a successful στρατηγός. In contrast to these images of power, might, victory at war, she can only claim for her mother that she, too, came from an illustrious family, that "she was equal to her husband in both aristocratic power and wealth. She was as superior to the other women of her time as my father was to the other men".[154]

Further down in the same τυπικόν Theodora mentions that she committed ἀμύθητα κακά, and partly explains them away by subscribing them to her female φύσις, a nature which is τρεπτή and, above all, πταιστή.[155] Later, she again repeats that the monastery needs an ἔφορος because of the weakness inherent in female nature.[156] Exhorting the ἡγουμένη to take courage and be strong, Theodora asks her to do away with her female weakness and to take strength. Of course she can never be as strong as a man, but she can at least try to behave in a "manly" fashion,[157] ἀῤῥενωπὸν ἀναλαβοῦσα φρόνημα καὶ ἀνδρεῖον. She also asks the "church" nuns to be the first to go to the church every day, foregoing their natural weakness and investing their soul with ἀνδρεία.[158] Finally, Theodora draws on the ἀσθενὲς τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας amongst other things, to justify her granting of large parts of landed property to her daughter,[159] and repeatedly reminds the nuns of the inherent weakness of their sex, due to Eve and her misdeeds.[160]

Conclusions

The ideal of a women's κοινόβιον, a community of women gathered together by love for God, kept together by love for each other, by equality, freedom, sisterhood – this ideal is preserved in the τυπικά. However, the

[153] Ibid. 114.22–115.6.

[154] Bebaia Elpis 23.8–24.18.

[155] Ibid. 26.3–16.

[156] Ibid. 29.30–30.8.

[157] Ibid. 34.13–35.5.

[158] Ibid. 49.22–28; 51.3–10.

[159] Ibid. 85.6–21.

[160] Ibid., e.g. 41.30–31, 89.20–31.

τυπικά also provide indications which, taken together, paint quite a different picture of every day life in a women's monastery.

The aristocrats founded monasteries being mainly motivated by two reasons. First, by reasons of Christian Orthodox ideology: belief in the efficacy of nuns' prayers was used to safeguard the foundress' and her family's eternal salvation. Second, by kinship: to provide for her own, but also for her kinship's needs, emotional and financial, by providing a home which would at the same time be used to leave intact and probably untaxed extensive property, whose incomes and overall control would still be enjoyed by a member of the kin under guise of an ἔφορος.

Inside the monastic walls, power is firmly held away from the individual nun, while equality remains an ideal rather than part of her actual monastic experience. She lives in strict accordance to rules and fully obeys the ἡγουμένη and the πρόκριται nuns, control being ensured by the imposition of ἐπιτίμια. The nuns are divided into "church" and "labouring" nuns, each group enjoying a qualitatively different kind of life; and an even greater gap stands between the "labouring" nun and the aristocratic entrant in the monastery.

Overall economic control of the community is ensured on two levels. On a social class level, power remains firmly within the control of the foundress' ruling class (finding expression through the unit of the family or kin of the foundress) through the appointment of the ἔφορος. He or she (and only one monastery had a female ἔφορος to begin with) is a member of the kinship, to be succeded by another member of the same kinship. On a gender level, patriarchal assumptions lead the foundresses to place power and overall control of the monastery in men. On a "factual" level men control the monastery economically (hence the οἰκονόμος) and exploite its lands and appropriate its incomes (hence the ἔφορος). On an ideological level, male dominance remains unchallenged and indeed supported by our τυπικά, through the presence of priests, spiritual father, the doctor, the ἔφορος, the male care-takers of the lands, the Patriarch, the emperor, the inescapable paradigms of male saints to be followed, the image of the female as weak, sinful and needing protection, of the male as strong and powerful.

We must remember that the female typika which have come down to us are all exclusively aristocratic, limited in time to the late Byzantine period, and too few to allow us to generalise with absolute certainty these conclusions to all Byzantine women's monasteries everywhere and in all periods of Byzantine history. Nevertheless, in the face of the existing evidence of the τυπικά and in the absence of any evidence to the contrary, it seems fair to conclude that Byzantine female κοινόβια were, in fact, neither particularly "coenobitic" nor, indeed, entirely "female".

ATHANASIOS KAMBYLIS / HAMBURG

RETRACTATIONES PRODROMEAE*

Texte warten immer wieder mit Überraschungen auf, sie sind unerschöpflich; bei jeder Lektüre offenbaren sie neue Aspekte, geben bis dahin nicht aufgedeckte ‚Geheimnisse' preis, und zwar in jeder Hinsicht, je nachdem, unter welchem Gesichtspunkt man sie liest, oder auch bei einer allgemeinen Lektüre: immer wieder wird man in ihnen etwas Neues sehen, das für Quellen- oder Motivforschung, Literaturgeschichte und -wissenschaft oder auch für Sprachforschung und Textkritik (um einige Beispiele aus dem Bereich der Philologie heranzuziehen) von größerem oder kleinerem Interesse sein kann. Durch wiederholte Lektüre werden sie zur Offenlegung ihrer Probleme und Schwierigkeiten, die noch unbemerkt geblieben waren, gezwungen. Allerdings zwingen sie ihrerseits den Leser zur Korrektur einer früher gefaßten Meinung über Einzelnes. Im Bereich der Philologie im engeren Sinne (zumal bei Ersteditionen) sind diese Probleme und Schwierigkeiten selbstverständlich primär überlieferungsgeschichtlicher und textkritischer Natur. Auf solche im Text von Theodoros Prodromos' Historischen Gedichten[1] beziehen sich denn auch die nachstehenden Bemerkungen.

Schon während der Korrekturlesung zu den Prodromea[2] fielen mir bei notwendig gewordener, nochmaliger Lektüre der Gedichte eine Reihe von Stellen auf, bei denen die Textgestaltung nach meinem Empfinden nicht als befriedigend angesehen werden konnte und die ich bis dahin übersehen hatte. Eine später vorgenommene systematische Lektüre bestätigte und bekräftigte diesen ersten Eindruck, in einigen Fällen allerdings mußte er zugunsten des edierten Textes revidiert werden. Diese Lektüre ließ die bereits in den Prodromea behandelten Stellen und Probleme nicht etwa beiseite, sondern sie bezog sie bewußt noch einmal mit ein und unterzog sie einer Überprüfung; einiges konnte ja auch nur auf der Basis des damaligen

* Für manchen Hinweis habe ich wieder einmal Herrn Hörandner zu danken.

[1] W. Hörandner, Theodoros Prodromos, Historische Gedichte (*WBS* XI). Wien 1974.

[2] A. Kambylis, Prodromea. Textkritische Beiträge zu den historischen Gedichten des Theodoros Prodromos (*WBS* XI/Suppl.). Wien 1984.

Wissensstandes vorgetragen und entwickelt werden. Die systematische Lektüre der Gedichte von Gregor von Nazianz zuerst, dann auch weiterer Werke des Theodoros Prodromos förderte Wortmaterial zutage, das bisher in keinem unserer Lexika registriert worden ist; das erforderte die erneute Beurteilung von VI 46 (u. S. 298ff.) und ermutigte zur Behandlung von LIV 34 (u. S. 313) auf einer neuen Grundlage; auch eine bis jetzt noch nicht erkannte ‚Anleihe' des Dichters bei dem Theologen zwang zu neuen Überlegungen über XXXVIII 11 (u. S. 309f.). Ebenfalls erschien kurz nach den Prodromea die tüchtige Dissertation von D. Chrestides, Markiana Anekdota, Thessalonike 1984[3]; das in Anacharsis vorhandene Wortmaterial stellte einerseits das Problem in LXXIX 44 durchaus auf eine neue Basis[4], gab aber andererseits indirekt Anlaß, den zu XLI 3 gemachten Vorschlag zu überdenken und damit zu einem neuen Ergebnis zu kommen (u. S. 24). Schließlich erkannte ich, vor allem nach dem Erscheinen einiger Rezensionen[5], die Notwendigkeit zumindest für einige Gedichte, zu deren Text ich Stellung genommen hatte bzw. nehmen wollte, die Hss. wenigstens im Mikrofilm am Lesegerät nachzukollationieren. Hier erlebte ich Überraschungen anderer Art, von denen in den Einzelbemerkungen zu alten oder neuen Stellen zu berichten sein wird; die Nachkollation ergab z. T. einen neuen Text gegenüber dem edierten (etwa VI 199; LXXVI 2.13; u. S. 302ff.; 320ff.), aufgrund dessen Konjekturvorschläge gemacht worden waren, oder bestätigte auch solche Konjekturen (z. B. VI 75).

Das alles erwies sich mithin als nicht vergebliche Mühe, im Gegenteil: Texte und auch Handschriften ‚wissen' für an sie verwandte Mühe zu entschädigen, ihre ‚Dankbarkeit' zu erweisen; unterlassene Mühe vergelten sie dagegen – manchmal hart. Den Ertrag meiner Bemühungen meinte ich wieder den an den Historischen Gedichten des Theodoros Prodromos Interessierten zugänglich machen zu müssen.

---

[3] D. A. Chrestides, Μαρκιανὰ Ἀνέκδοτα. 1. Ἀνάχαρσις ἢ Ἀνανίας. 2. Ἐπιστολές-Σιγίλλιο [Diss.] (*Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς*. Παράρτημα ἀρ. 45). Thessalonike 1984. – Dank der Freundlichkeit des Verfassers erhielt ich das Buch gleich nach seinem Erscheinen.

[4] Daß es dennoch damit nicht als endgültig gelöst betrachtet werden darf, s. u. S. 300 Anm. 17; Papageorgius diesbezügliche Notiz *BZ* 12 (1903) 363 war mir wie wohl auch Hörandner vorher entgangen.

[5] Da ich im folgenden gelegentlich auf sie verweise (mit Autornamen und Seitenzahl), seien sie hier (in chronologischer Reihenfolge) zusammengestellt: J. Darrouzès, *REB* 43 (1985) 289; A. Kazhdan, *Hell* 36 (1985) 405ff.; R. Romano, *BZ* 78 (1985) 368ff.; D. Kalamakis, *Script* 40 (1986) (1), 40; E. Trapp, *JÖB* 36 (1986) 67ff.; R. Browning, *JHSt* 107 (1987) 263f.

Gedicht I

V. 61f.: ἦλθες, συνῆλθες εἰς γονὰς ῾Ρωμαίοις τελεσφόροις,
ζῶσα σελήνη καὶ καλὴ πλήρει φωτὸς ἡλίῳ

Die Verse befinden sich in der Textpartie (V. 45–103), in der das Kaiserpaar Ioannes II. Komnenos und Eirene angeredet und abwechselnd gepriesen wird. Ab V. 57ff. wendet sich der Dichter ausschließlich der Kaiserin Eirene zu, die aus dem Westen gekommen ist, um den Kaiser Ioannes zu heiraten und sich mit ihm wie Mond und Sonne (Selene und Helios) zu vereinigen; in V. 61 wird mit knappen Worten der Zweck (oder wenn man so will, bereits das Ergebnis) dieser Heirat geschildert; das ist (zunächst ganz allgemein formuliert) die Geburt von Kindern, für die Rhomäer. Es mutet uns in diesem Zusammenhang etwas seltsam an, wenn der Dichter eben die Rhomäer mit einem Adjektiv versieht, und zudem mit einem solchen, das sonst nie im Zusammenhang mit einem Ethnikon vorkommt und das eher zu den Kindern der Kaiserin (γοναί), zu der Nachkommenschaft des Kaiserpaares paßt, die ja später die Herrschaft übernehmen, Früchte tragen wird zum Wohle der Rhomäer; ich schlage daher vor zu schreiben: ἦλθες συνῆλθες εἰς γονὰς Ρωμαίοις τελεσφόρους. Der Dativ des Adjektivs könnte als infolge einer Angleichung der Endung des Adjektivs an den Dativ des vorangehenden Substantivs entstanden erklärt werden[6].

Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang, daß der Kasus, in dem die Partizipien in der Fortsetzung des Textes in der Hs. stehen, nicht immer der Dativ ist; Hörandner korrigierte zu recht den in V. 70 überlieferten Akkusativ, hat zugleich auch den in V. 67 überlieferten Genitiv ἀρξαμένου als Dativ gelesen und diesen Kasus in den Text gesetzt[7]. Der Kasuswechsel: Dativ–Genitiv–Akkusativ–Dativ. (Vielleicht findet sich jemand, der diese Unordnung als vom Dichter stammend beibehalten möchte?)

Der oben zitierte Text wird folgendermaßen fortgesetzt:

V. 63f. οὐκ ἀρχομένῳ δᾳδουχεῖν ἀπὸ μερῶν βορείων
καὶ τοῖς νοτίοις λήγοντι, τῇ γῇ δὲ κρυπτομένῳ

Hörandner 179 (Komm. z. St.) versucht die hier vorliegende ungewöhnliche Vorstellung von der ‚Drehung' der Sonne verständlich zu machen mit dem Hinweis darauf, daß „Boreas und Notos Nordost und Südwest

---

[6] Angleichungen dieser Art sind in den Hss. mit den historischen Gedichten häufig, auch in O; vgl. z. B. I 35 (nur einige Verse vor unserer Stelle): τῆς Ρώμης ἀκροπόλει O Mai Migne: τῇ Ρώμης ἀκροπόλει Hörandner recte; LXXI 93 πόσον ἔκδημον ὁ βασιλεύς O Mai: πόσον ἔκδημος ὁ β. Hörandner recte etc. Vgl. auch u. S. 16 zu XXX 116; ferner LXXIV 166 ἐν στενῷ τύμβου λίθου P: ἐν στενῷ τύμβου λίθῳ Hörandner recte.

[7] Im App. z. St. finde ich jedenfalls nichts darüber.

bedeuten können“ (vgl. die Verweise ebda. Anm. 6). Vielleicht wird der Text verständlicher, wenn man neben der Tagesbewegung auch an die Jahresbewegung der Sonne denkt, nach der sie sich vom Norden zum Süden hinbewegt; sehr wahrscheinlich liegt hier jedoch eine literarische Quelle zugrunde: Eccles. 1, 115ff.: καὶ ἀνατέλλει ὁ ἥλιος καὶ δύνει ὁ ἥλιος / καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἕλκει· / ἀνατέλλων αὐτὸς ἐκεῖ πορεύεται πρὸς νότον / καὶ κυκλοῖ πρὸς βορρᾶν. Vgl. Theodoros Prodromos Ged. IXc 2 und XXV 49–51 (ohne Bezug auf die Sonne).

V. 79: καὶ τοῦ χοροῦ τῶν ἀρετῶν μέσον ἐπεισηγάγω (vgl. Prodromea 17)

A. Tsopanakis machte mich darauf aufmerksam, daß die ‚korrekte‘ Form des Verbs ἐπεισηγάγου sein müßte; in der Tat ist mir die ‚unorthodoxe‘ Form nie als solche aufgefallen; ich möchte sie aber auch nicht deswegen dem Dichter zuschreiben, obwohl Einfluß des sigmatischen Aorists und von Formen wie etwa ἤγγειλω, ἤνεγκω, nicht ausgeschlossen werden kann. Doch die Wahrscheinlichkeit, daß das ου der Vorlage von dem Schreiber der Hs. als ω verlesen worden ist, ist sehr groß, es gehört zu den üblichen Verwechslungen, die in den Hss. vorkommen. Im vorliegenden Fall könnte sogar Einfluß der genannten Formen geltend gemacht werden. Soweit ich sehe, wäre die überlieferte Form singulär bei Theodoros Prodromos[8], sie ist mir auch sonst nicht bekannt.

Schließlich wird man sich fragen müssen, ob V. 80/81 Anapher vorliegt, oder ob das zweite περιχορεύουσιν unter dem Einfluß des darüber stehenden ersten entstanden sein könnte. Im ersten Fall müßte es zu den Hörandner 113f. zusammengestellten Beispielen für Anapher hinzukommen; für den zweiten Fall hätte ich keinen Korrekturvorschlag parat, was nicht als Gegenargument gelten kann[9].

Gedicht III

Zu diesem Gedicht wird im folgenden das Ergebnis meiner Nachkollation der Hs. am Lesegerät vorgelegt, die ich hauptsächlich wegen V. 64 vorgenommen habe (dazu gleich unten):

(V. 23 liest Hörandner jetzt in der Hs. σφύρά; in der Edition bleibt es selbstverständlich bei σφυρὰ; V. 26 φρεσσί: das zweite Sigma ist, wie Hörandner jetzt bemerkt, im nachhinein zugefügt worden.)

[8] Nicht viel anders ist die Situation bei ἀκονείσθω, Ged. XLIV 78 (dazu u. S. 324, Anm. 72).

[9] V. 89: vox Γερμάνῶν (ων per compendium scriptum) duobus accentibus ornata in O! – Ich meine nicht, daß die von Hörandner getroffene Entscheidung revidiert werden sollte; das würde die Änderung der Wortfolge mit sich ziehen.

V. 33: τῶν, μετά, Λαοδίκειαν κτλ. (der Text hier nach V)

Manchmal bieten die Hss. unerwartet eine richtige Interpunktion, die offenbar auf den Autor zurückgeht; das Komma vor und hinter μετά deutet darauf hin, daß dieses Wort als Adverb aufzufassen ist, was in diesem Zusammenhang auch allein richtig sein kann; τῶν μέτα (mit vollzogener Anastrophe in der Edition; der Akzent steht in der Hs. eindeutig auf der zweiten Silbe) kann mißverständlich sein, da der Leser es zunächst auf das unmittelbar davor stehende (V. 32) Περσῶν bezieht: „mit ihnen (= den Persern) zusammen erobertest du Laodikeia, das früher den Ausoniern, jetzt aber den Persern gehört“! Hörandner selbst hat es in seiner Textgestaltung auf ὅπλα, Anfang von V. 32, bezogen (briefliche Mitteilung), was zwar schwieriger, aber nicht unmöglich ist, was auf jeden Fall aber einen Sinn gibt. Gemeint ist aber, wie jetzt die Überlieferung zeigt, wohl eindeutig: (V. 33 τῶν = ὧν), deren (scil. „der Perser“, V. 32) Stadt Laodikeia du später (μετά) ... erobertest (34), die früher zwar den Ausoniern gehörte, damals aber den Persern“. Der spätere Zeitpunkt (μετά) ist übrigens bereits V. 32 durch θέτ᾽ ... ἀμυνέμεν (Infinitivus finalis) angedeutet. Diese Interpretation erfordert auch Änderung der Interpunktion in V. 32, hinter Περσῶν gehört ein Komma. Zum adverbialen Gebrauch der Präposition μετά bei Prodromos vgl. Prodromea 33f.

V. 37: Interessant die Enklise in der Hs.[10]: ὅσσά τε; vgl. auch 96 ὅσσά κεν; 60.106 ἄρά οἱ; 101: γέ μεν.

V. 64: πέτρῃ τρηχέες ἔσταν ἀπείρονες, οὔρεα μήκει

So der Text in der Edition, und im App. z. St.: οὔρεσι μήκεις V. Unter Berufung auf A. Debrunner, Griechische Wortbildungslehre, Heidelberg 1917, § 32.2, wo ähnliche Fälle im Altgriechischen besprochen werden, habe ich Prodromea 21 gemeint, „daß οὔρεσι nicht mehr als lokativischer Dativ, sondern einfach als Kompositionsglied empfunden wird“, und deswegen (auch Cantarellas οὔρεα μήκει, das Hörandner in den Text gesetzt hat, ablehnend) οὐρεσιμήκεις gefordert. Trapp 67 verweist dagegen auf die vielen Komposita mit οὐρεσι- bzw. ὀρεσι-, bei denen dieser Bestandteil seine lokativische Bedeutung beibehalten hat, und experimentiert mit οὐρεομήκης nach ὀρεομήκης), wohl weniger mit οὐρανομήκης, auf das man freilich als erstes fast

[10] Die Enklise ist ein besonders schwieriges Kapitel der ‚byzantinischen Grammatik‘; sie müßte einmal systematisch untersucht werden, daher muß der Handschriftenbefund immer sorgfältig verzeichnet werden, obwohl der Erkenntniswert nicht groß ist. Auch hier wie so oft sonst beim Abwägen des Überlieferten innerhalb der byzantinischen Literatur ist die Entscheidung der Frage nicht einfach: was ist dem Autor zuzuschreiben, was stammt von den Schreibern?

zwangsläufig kommt. (Ich hatte ursprünglich daran gedacht; in meinem Handexemplar findet sich immer noch meine ältere Notiz: „possis etiam οὐρανομήκεις".) DEBRUNNER fällt dabei zu Unrecht unter den Tisch. Das kann man verstehen oder auch nicht verstehen[11], doch: die Hs. überliefert nicht οὔρεσι μήκεις, wie im App. steht, sondern (eindeutig zusammengeschrieben und ohne Akzent auf der ersten Silbe) οὐρεσιμήκεις. Auf diese ‚Wortbildung' oder einfacher ausgedrückt, auf dieses Wort käme ein Schreiber schwerlich, wenn er vor sich eine der beiden oben erwähnten Varianten, d. h. das ebenfalls sonst nicht belegte οὐρεομήκης oder gar das allgemein bekannte οὐρανομήκεις gehabt hätte. Man wird das überlieferte οὐρεσιμήκεις als die „lectio difficilior" betrachten müssen und es weder gegen eine ebenfalls nicht belegte aber auch nicht überlieferte Variante noch gegen eine sehr bekannte tauschen dürfen. Die überlieferte Lesart ist in den Text zu setzen.

V. 78: ἔνθα δ' ὑπ' Αὐσονίων σχέτο τείχεα διττὰ πόληος

Zu Beginn des Verses scheint ἔνθα δ' eine Verlesung vorzuliegen; ich lese in der Hs. (zusammengeschrieben und mit anderer Betonung) ἐνθάδ', das in den Text aufzunehmen und das auch vom Sinn her notwendig ist; vgl. auch VI 214.

V. 97: ἔσσυτο καὶ κυνέεσκε, πλῆτο δὲ πᾶσα περὶ χθών

Auch hier wurde eine Kleinigkeit übersehen, die aber Konsequenzen für die Interpretation hat; περὶ müßte man in dem vorgelegten Text adverbial auffassen: πέριξ. Die Hs. lehrt uns etwas anderes, da sie πέρι, (so mit Komma dahinter) bietet; die Präposition (Anastrophe) gehört zum Verb πλῆτο, das Komma der Hs. ist ein Hinweis darauf, daß sie nicht in Zusammenhang mit dem folgenden χθών gelesen werden sollte. (Durch die Anastrophe ist dies jedoch gesichert.) περιπίμπλαμαι ist hier ohnehin eindrucksvoller als das Simplex.

V. 106 χραΐσμεῖν: χραισμεῖνV; 108 εὐτοκίηφι: εὐτοκίηφι V; (beides müßte in den Text aufgenommen werden;) 111: (ἄλλυδις) ἄλλῃ: (ἄλλυδις) ἄλλο (scil. φύλλον, vgl. V. 111 und 113) V; 116 κρατέρ' V. Der Text in der Edition muß demnach leicht korrigiert werden.

V. 126f.: ἄμβηθ' ἦ ῥά τοι ἐσθλά, τόδ' ἔσσεται ἅρμα, βασιλεῦ,
πᾶν ἔθνος ἠύτε πῶλον ὑφ' ἅρματι τῷδε κομίσσαι ...

V. 126 ist, wie ich nachträglich in der Hs. feststelle, ὄσσεται überliefert (zu ὄσσομαι), wobei das Omikron, wie es scheint, aus Epsilon korrigiert

[11] Wenn man ‚apodiktisch' sein will, verkürzt man, ohne es zu merken, die Wege der Argumentation und d. h. oft: man unterläßt die Auseinandersetzung mit Gegenargumenten.

worden ist; gegenüber ἔσσεται (das episch auch gut bezeugt ist, aber zunächst eben eine Verlesung darstellt) scheint es mir auch sinnvoller zu sein in einer Textpartie, die auch infolge der vorgenommenen Interpunktion nicht leicht zu verstehen ist; nach meiner Auffassung gehört ein Komma nicht hinter, sondern vor ἐσθλά, das zum parenthetischen Satz gehört: ἐσθλὰ τόδ' ὄσσεται ἅρμα = „Gutes sagt voraus, prophezeit dieser Wagen", nämlich, daß du alle Völker unterwerfen (V. 127) und über die ganze Erde herrschen sollst (V. 128, γῆς ... und ἡνιοχῆσαι). Da ist kein Platz mehr für das edierte ἔσσεται.

Gedicht IV

V. 193f.: (191: Ὦ Πέρσαι βάρβαροι ...)
τὴν πλάνην κατακρίθητε καὶ τὴν ἀειφυγίαν,
ὑπόδυτε τὰς φάραγγας, ὑπόδυτε τὰς νάπας κτλ.

Eine Aufforderung an die Perser, daß sie zu ewiger Flucht verurteilt werden mögen, diese Vorstellung legt die obige Textgestaltung nahe, ist zumindest ungewöhnlich, ja doch eigentlich sonderbar. Ich vermute, daß V. 193 eine Feststellung enthält: „O Perser, ihr seid zur ewigen Flucht verurteilt" (gemeint ist natürlich: durch die Byzantiner); es folgt dann logischerweise die Aufforderung an sie, sich in die Bergschluchten und die Waldtäler zu schleichen, zu verstecken (V. 194), um dem Schwert und der Hand des Komnenen zu entgehen (V. 195); demnach wäre V. 193 zu schreiben: τὴν πλάνην κατεκρίθητε κτλ.

Gedicht VI[12]

V. 8: ἔργα πολυκλεέα, καὶ ὕμνεε μηδὲ σιγήσῃς

Obwohl der Vers auch in metrischer Hinsicht als korrekt angesehen werden kann (καὶ ist allerdings lang zu messen), war ich aufgrund der Parallele XXVIa 4 (auch hier am Anfang des Hexameters) auf die Textgestaltung gekommen: ἔργα πολυκλήεντα. Daß nicht umgekehrt die ‚Formel' ἔργα πολυκλεέα auch für XXVIa 4 geltend gemacht werden konnte, verbot das Metrum; es folgt hier eine eindeutige Kürze (τόκοιο), während in unserer Stelle die Konjunktion καί auch lang gemessen werden konnte[13]. Das Gefor-

[12] Das Gedicht ist nur im Vatic. gr. 305 fol. 101–103ᵛ überliefert; am Lesegerät nachkollationiert, vor allem wegen V. 46.119.199, doch förderte diese Nachkollation Neues zu anderen Stellen zu Tage, vor allem zu V. 8.69.200; das Ergebnis wird an den entsprechenden Stellen mitgeteilt.

[13] Zwar steht hier καὶ nicht im *longum*, wie etwa (im überlieferten Text) LVIb 2 (s. u. S. 313), doch ist der Fall nicht singulär; vgl. VIII 3 (καὶ vor Vokal lang in der Position der beiden *brevia* im 3. Fuß).

derte und Vermutete lese ich aber jetzt mit ziemlicher Sicherheit in der Hs. Hinter dem zweiten λ des Adjektivs steht eindeutig η, gefolgt von dem langgezogenen Rücken wohl eines Epsilon (ein gebogener Strich von oben nach unten), danach kommt eine leere Stelle, d. h., der hier früher befindliche Buchstabe ist infolge der Beschädigung der Hs. (Feuchtigkeit) überhaupt nicht mehr zu sehen, darüber aber sind klar der Querstrich und in der Mitte der Ansatz des vertikalen Strichs eines τ zu erkennen, darüber dann ein eindeutiges α; alles deutet also auf πολυκλήε[ν]τα hin. Das Wort ist ähnlich geschrieben wie V. 71 die Parallelform (Akk. Plur.) χαιτήεντας, allerdings ist die Endung hier über Tau durch das bekannte Kompendium wiedergegeben.

V. 16: γυῖα Hö. recte: γῦα V; 20 προτὶ Hö. recte: πρὸ τὶ V; V. 28 παθοίατο: πευθοίατο V recte (Das hatte bereits Browning JHSt 96, 1976, 272 gefordert.)

V. 46: καὶ θεὸν ὥς †γερέθουσιν†, ὅς οἱ ἀνὰ δέμνια βαίη

Die Stelle wurde Prodromea S. 23f. besprochen, wo ich für das vom Herausgeber in cruces gesetzte γερέθουσιν aufgrund des Sprachgebrauchs des Autors in den hexametrischen Gedichten und schlagender Parallelen aus Homer (vgl. I 302 οἵ σε θεὸν ὣς τίσωσιν) vorgeschlagen habe zu lesen: καὶ θεὸν ὥς γε τίουσιν[14]. Doch bald nach Abschluß der Umbruchkorrektur stieß ich bei der Lektüre der Gedichte des Gregorios von Nazianz auf eine Stelle, die meine Bemühungen zunichte machte und die Textgestaltung auf eine neue Basis stellte, nämlich die der Überlieferung; Greg. v. Naz. carm. II 1, 1, 280 (=PG 37, 991 A) heißt es:

ἀγγελικοί τε χοροί, ψαλμοῖς θεὸν οἵ γ' ἐρέθουσιν [sic]

Die lateinische Übersetzung (in Prosa) bei Migne heißt: „qui psalmis deum flectunt"; die *versio metrica* ebda: „laudes decantant". Obwohl hier durch die Trennung eine andere Form (oder ein anderes Verb) steht, war mir (wegen des ähnlichen Kontextes und auch deswegen, weil Prodromos den Nazianzener auch sonst benutzt hat, dazu gleich unten) von vornherein klar, daß das γερέθουσιν in unserer Prodromosstelle kein Überlieferungsfehler sein konnte, sondern es vom Autor selbst stammen mußte. Zur Gregoriosstelle lesen wir noch folgende Notiz bei Migne: „'Ερέθουσιν. Int. Coisl. τιμῶσιν. Schol. γεραίρουσιν. Reg. 911 sup. lin. ἐγείρουσιν. Monachos intelligit et describit, inquit Billius". Daß die Bedeutung des Verbs richtig erkannt worden ist (das ἐγείρουσιν kann man beiseite lassen), zeigen die Versuche der Übersetzung bzw. Kommentierung: τιμῶσιν und γεραίρουσιν. Daß jedoch die

[14] Vgl. auch Greg. v. Naz. carm. II 1, 13, 39 (=*PG* 37, 1230 A): ὥς κε λόγῳ τίσωσι λόγου θεόν.

zugrunde gelegte Verbform ἐρέθουσιν nicht die ursprüngliche Gregorianische sein kann, sondern erst infolge einer falschen Trennung des Anfangsgamma (aufgefaßt als γε) zustandegekommen sein muß, zeigt nicht so sehr die Form in unserer Prodromosstelle (auch diese hätte das Produkt eines Mißverständnisses gewesen sein können, zumal bei einem Verb, das mit vielen Rätseln behaftet ist), sondern eine Stelle einige Verse weiter bei Greg. v. Naz., wo ἐρέθουσιν noch einmal vorkommt in einer anderen Bedeutung: ebda. V. 290

οἵ με καὶ ἐννυχίοισι κακοῖς ἐρέθουσιν ὀνείροις.

Die lateinische Übersetzung dazu (ebd.) lautet (in Prosa) „stimulant" bzw. (*versio metrica*) „vexat" (*pro* „vexant"?). Es ist unwahrscheinlich, daß Gregor v. Naz. in einem Abstand von nur 10 Versen dasselbe Verb in so unterschiedlicher Bedeutung verwendet haben sollte. So müssen wir davon ausgehen, daß er V. 280 γερέθουσιν geschrieben hat; allerdings wissen wir nicht, woher er es hat, der Ursprung des Wortes bleibt im Dunkel.

Sicher ist andererseits, daß in unserer Prodromosstelle an der Schreibung γερέθουσιν festgehalten werden muß, zumal unser Dichter diese Form noch einmal verwendet in seinem hexametrischen Testrastichon auf den Tod des Herodes (Tetrasticha in Novum Testamentum, PG 133, 1216 B, V. 2/3):

τίπτε δέ σε πλανάουσιν ἀλάστορες ἀνέρες, ἄφρον,
'Ρήματά σου γερέθοντες θείους ἠΰτε χρησμούς;

In der lateinischen Übersetzung dazu (ebda.) ist γερέθοντες mit „venerati" wiedergegeben. Doch haben wir hier die seltene Gelegenheit, von Prodromos selbst zu erfahren, wie er das Verb γερέθω verwendet und versteht; in dem ersten Tetrastichon[15] in byzantinischen Zwölfsilbern über denselben Gegenstand, d. h. auf den Tod des Herodes, heißt es (ebda. 1216 A, V. 1/2):

ὁρᾷς ἐκεῖνον τὸν μέγαν, τὸν ἔνθρονον,
οὗ τοὺς λόγους σέβουσιν ὡς θεοῦ λόγους;

Der Hexameter entspricht auch sonst genau dem Zwölfsilber (V. 2), γερέθω heißt also σέβω. (In der lateinischen Übersetzung ist σέβουσιν etwas interpretierend wiedergegeben mit „veneranter audiunt".)[16]

[15] Bekanntlich widmet der Dichter jedem Gegenstand zwei Tetrasticha, das erste in byzantinischen Zwölfsilbern, das zweite in Hexametern (κατὰ στίχον).

[16] Der hier in Zusammenhang mit den beiden Tetrasticha des Prodromos geschilderte Sachverhalt war bei der Lektüre der Texte (s. o.) bereits festgestellt worden (allerdings nach der ‚Auffindung' der Gregorstelle), als Trapp 67 auf das hexametrische Testratichon hinwies und daraufhin zu Recht auch für die Beibehaltung des in VI 46 überlieferten γερέθουσι plädierte. Wie ihm das erste Tetrastichon, das die ‚Übersetzung' σέβουσι liefert, entgehen konnte, ist mir unverständlich.

Somit ist klargestellt worden, a) daß in VI 46 das überlieferte γερέθουσιν[17] beibehalten werden muß, b) daß Prodromos dieses Verb sehr wahrscheinlich direkt von Gregor von Nazianz übernommen haben wird. Das Verb ist offenbar in der Zwischenzeit nirgendwo belegt[18]. Hörandner (227, mit Anm. 63) verweist auf Et. M. 8, 22 s. v. ἀγειρέθω (hier erscheint das Verb γερέθω als von γέρω abgeleitet, wie νεμέθω aus νέμω); Trapp 68 wiederholt verständlicherweise den Hinweis[19] und betrachtet „das von einem etymologisierenden Grammatiker gebildete Kunstwortpaar γέρω/γερέθω als einen möglichen schwachen Anhaltspunkt" zur Erklärung der Wortbildung; ersteres könnte in der Tat so gewesen sein, ob dadurch aber die Wortbildung erklärt werden kann, bleibt unsicher. Auf jeden Fall kann nicht zutreffen, daß Prodromos die Bildung γερέθω bekannt gewesen sein und er sie bedeutungsmäßig parallel zu γεραίρω gestellt haben könnte. Einmal, weil er das neue Verb in der Bedeutung γεραίρω von Gregor von Nazianz übernommen haben kann, zum anderen, weil er höchstwahrscheinlich die Glosse γέρω γερέθω, der er sonst γερέθω hätte entnehmen können[20], aus Gründen der

[17] In der Tat eindeutig so überliefert (nicht etwa γ' ἐ), wie ich bei der Nachkollation feststellen konnte. Das Verb muß infolgedessen in dieser Form beibehalten werden, selbst wenn eine künftige kritische Edition der Gedichte des Theologen das Ergebnis vorlegen sollte, daß es bei Greg. v. Naz. γ' ἐρέθουσι heißen muß. Ein ähnlicher Fall, allerdings in umgekehrter Richtung, liegt LXXIX 44 vor: μυεύτορες ἠδὲ μυηταί. Daß Anacharsis 66 (p. 208 Chrestides) ὁμοῦ καὶ μυητὰς καὶ μυεύτορας überliefert wird (im apparatus fontium verweist Chrestides auf unsere Prodromosstelle), sagt zunächst nichts Verbindliches darüber aus, ob Prodromos wirklich μυεύτορες und nicht etwa μαιεύτορες, wie ich ohne Kenntnis von Papageorgius Konjektur forderte, geschrieben hat. Sollte die Prodromosstelle das Vorbild der Anacharsisstelle gewesen sein, so ist theoretisch nicht ausgeschlossen, daß der Autor des Anacharsis bereits die Verderbnis (?) μυεύτορες vor sich gehabt haben könnte. Dann wäre diese Form für ihn zwar verbindlich, nicht aber auch für die Quelle, in der ursprünglich (aus den Prodromea 121f. genannten Gründen) durchaus μαιεύτορες gestanden haben könnte. Im übrigen macht das ὁμοῦ in der Anacharsisstelle die Form μυεύτορες nicht gerade annehmbarer, eher umgekehrt. Man sollte die Byzantiner auch in ihren Synonymenspielen ernst nehmen. (Vgl. dazu unten S. 324 die Bemerkung zu Ged. LVIb 27.)

[18] Jedenfalls nach unserer bisherigen Kenntnis.

[19] Auch nur auf die Ausgabe Gaisfords, obwohl seit geraumer Zeit eine neue kritische Edition zumindest des hier interessierenden Teils des Lexikons vorliegt; s. unten Anm. 21.

[20] Daß dies sonst auch möglich gewesen wäre, zeigt in etwa die Verbform ἤφνησε (LXXVI 2), die Prodromos möglicherweise seiner Kenntnis der lexikographischen Literatur verdankt (s. dazu u. S. 320f.), oder auch der sonst ungewöhnliche Ausdruck τὴν ἄνω στάσιν (LXXIV 162) für ἀνάστασιν, den er nicht einer literarischen Quelle, sondern höchstwahrscheinlich dem Et. Gud. entnommen haben wird; vgl. ebda. (p. 134, 6 de Stefani) s. v. ἀνάστασις· ἄνω στάσις. Zwar kommt dieser Ausdruck bei Anastasios Sinaites' Hodegos II 8, 18.30 (p. 65f. Uthemann) vor, doch handelt es sich hier nicht um ursprüngliches Gut des Anastasios, sondern um eine spätere Interpolation aus dem Et. Gud.; vgl. dazu die gründ-

Chronologie nicht kennen konnte. Und zwar nicht, weil das Et. M. frühestens aus der 1. Hälfte des 12. Jh.s stammt, sondern vielmehr weil die in Frage stehende Glosse offenbar nie dazu gehörte. Wie und wann sich die beiden Wörter [γέρω, γερέθω] (so bei Gaisford, was auf zweifelhafte Provenienz hinweist) in die Ausgaben des Et. M. eingeschlichen haben, weiß man nicht, es ist auch für die hier zur Diskussion stehende Frage nicht mehr von Bedeutung; jedenfalls tauchen sie in der handschriftlichen Überlieferung des Lexikons nicht auf, so sind sie denn auch in der neuen Ausgabe des Et. M. (im Rahmen der Paralleledition der drei Lexika: Et. G., Lex. Symeonis und Et. M.) konsequenterweise nicht zu finden[21]. Nur in einer Hs. (13. Jhdt.) des Lex. Sym. sind sie zu lesen, und auch hier ist es nicht klar, wie alt die Eintragung ist. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß die zwei Wörter eine sehr späte Eintragung darstellen. Doch ist dies nicht mehr relevant, nachdem oben festgestellt worden ist, daß Prodromos γερέθουσιν dem Gedicht des Greg. v. Naz. entnommen haben kann[22].

V. 68f.: ζωοὺς ἄν τις ἔελπτο ἀθρεῖν γρύπας ὀφθαλμοῖσι,
ταρβέετ' εἰσορόων ...

Das Asyndeton (ἔελπτο, ταρβέετ') fiel mir zuerst auf, dann die nicht existierende mediopassive Form des zweiten Verbs ταρβέομαι, die man ja zur Not auch verstehen könnte. Mit Hilfe von Parallelformen wie V. 173 ὁμάρτεε; VIII 108 ἤχεε; LVIb 40 φώνεε. 45 βόμβεε u. a. korrigierte ich durch Worttrennung und einen zusätzlichen Akzent in τάρβεέ τ' (εἰσορόων)[23]. Dies wurde später bei meiner Nachkollation als die Lesart der Hs. bestätigt.

lichen Ausführungen von K. Alpers, *JÖB* 34 (1984) 60. – Es ist übrigens von besonderem Interesse zu beobachten, wie Lexika den byzantinischen Autoren unmittelbare Dienste leisten, und es wäre zu wünschen, daß die entsprechenden Stellen, in denen lexikographischer Einfluß auf die Sprache der Literaten manifest wird, verzeichnet und gesammelt werden.

[21] Etymologicum Magnum Genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna Grammatica. Etymologicum Magnum auctum, synoptice ediderunt F. Lasserre–N. Livadaras. Volumen primum: α – ἀμωσγέπως [sic, pro ἁμ-] Rom 1976. Hier im Apparat zu 30, 27 (ἀγειρέθω) lesen wir: (31, 4 νέμω νεμέθω, γέρω γερέθω, ὅθεν καὶ τὸ ἀγειρέθω V); die Glosse enthält somit nur der Vossianus gr. Q 20 (= Magna Grammatica) des 13. Jh.s.

[22] Gerade dieser Fall ist dazu angetan zu zeigen, wie wichtig und wie nützlich einmal das in Vorbereitung befindliche und sehnlichst erwartete Handlexikon zur mittelbyzantinischen Literatur (9.–12. Jh.) von E. Trapp, W. Hörandner und J. Diethart sein wird (vgl. E. Trapp, Specimen eines Handlexikons zur mittelbyz. Lit., Buchst. η. *JÖB* 35 [1985] 149ff.). Einen Hinweis darauf sucht man in Trapps Artikel vergebens. – An dem Satz „nicht jede Verderbnis hat eine ratio" wird man übrigens weiterhin festhalten können, da er sich ohnehin täglich verifizieren läßt.

[23] Vgl. übrigens VIII 48 ὑποτάρβει.

V. 75: πλῆξε: πῆξε V recte (vgl. Prodromea 26)[24].

V. 92: αἷμα δέ οἱ προτ' ἔχευσε μίηνέ τε πέτρον ἐκεῖνον

Für προτ' (vom Herausgeber wohl als προτὶ aufgefaßt) lese ich πρότ' und ich meine, daß angesichts des folgenden μίηνέ τε und unter Verweis auf V. 196 (πρὸ γὰρ θέει) ediert werden sollte: πρό τ' ἔχευσε (προχέω).

V. 104: σιγόωντο: das Omikron ist in der Hs. über dem τ geschrieben: σιγόωντος (vgl. Prodromea 29f.).

V. 111: ἀμφαδίην: ἀμφαδίην δ' V (δ' muß in den Text gesetzt werden).

V. 119: τοῖσι δ' ἐφ' ἵπποι ἔβαν †σημηιοφόροι μετὰ†

So ediert HÖRANDNER den Vers, es ist dazu meine Stellungnahme in Prodromea 30ff. zu vergleichen. Es bleibt bei meinem Vorschlag zum Versende (ebda. 34): μετὰ [δ' ἄνδρες]. Davor gibt die Hs. folgenden Text: τοῖσι δ' ἔφιπποι ἔβαν σημαιοφόροι ... (Das αι des letzten Wortes höchstwahrscheinlich aus ει korrigiert, d. h. aus ε wurde ein α gemacht.) Durch das Adjektiv ἔφιπποι bekommt die Ergänzung am Ende weitere Unterstützung, es gehört zu ἄνδρες, und somit ist das Komma hinter ἔβαν, das die frühere Interpretation der Stelle (aufgrund des edierten Textes: ἵπποι und [ἄνδρες]) erforderte, wieder zu streichen; σημαιοφόροι (V^{PC}) gehört natürlich in den Text.

V. 129: ἑπόμεν' ἀλλήλαισι διακριδόν, ὥς τότε βαῖνον

HÖRANDNER fragt im App. z. St.: „an ἑσπόμεν' vel εἰπόμεν'?" Die erste der beiden Partizipformen im Singular finde ich an zahlreichen Stellen in den hexametrischen Gedichten Gregors v. Naz., und zwar zu Beginn eines Hexameters, so z. B. carm. II 1, 1, 487; 2, 8; 72.73 (PG 37, 1006A; 1358A) u. a. Da wir wissen, wie sehr Theodoros Prodromos auch sonst dem Theologen verpflichtet ist (s. o. S. 298ff. die Ausführungen zu VI 46 γερέθουσιν, und u. S. 309f. zu XXXVIII 11), und angesichts der Häufigkeit, mit der diese Form aus metrischen Gründen bei Greg. v. Naz. auftritt, müßte man HÖRANDNERS ersten Vorschlag in den Text aufnehmen[25].

V. 199: Θυμέ, τὰ μὲν σάφ' ἔειπες ἢ οὐ σάφα οὔτι †νεωσσα†

Prodromea 35f. habe ich dargelegt, in welchem Sinne ich den Text verstehe, und für das Versende ein Verb der Bedeutung „wissen", und zwar in der 1. Person gefordert; ich kam dabei auf γινώσκω (vgl. etwa Greg. v. Naz. carm. II 1, 54, 1 = PG 37, 1597A). Prof. TSOPANAKIS folgte dieser Interpre-

[24] Solche Fälle dürfen selbstverständlich in einer neuen kritischen Edition der historischen Gedichte nicht mehr als Konjekturen geführt werden.

[25] Interessant ist der ,umgekehrte' Fehler des Schreibers in V. 197 ἑσποντο für ἑπ-, das der Herausgeber aus metrischen Gründen im Text wiederhergestellt hat.

tation, schlug aber als Alternative das episch besser belegte νόησα vor (brieflich); diese Form konnte ich dann auch bei Gregor von Nazianz (neben οἶδα) häufig feststellen. An dasselbe Verb, weil „paläographisch besser", denkt auch TRAPP 68, wobei er das Partizip νοήσας vorzieht[26]. Die Intention beim Verständnis blieb somit grundsätzlich dieselbe[27]. Die Nachkollation der Hs. machte aber all diese Versuche, die allerdings auf der Basis der in der Edition stehenden ,Wortform' unternommen wurden, zunichte, ohne daß es hieße, daß das Problem gleich aus der Welt geschafft wäre; die neue Lesung, die ich hier vorlege, ist mit Problemen anderer Art behaftet. In V lese ich: νεμεσσ (ohne Akzent). Was über dem Doppelsigma steht, könnte paläographisch entweder als αι oder einfach als α gedeutet werden, denn der Schreiber unterscheidet auch sonst nicht scharf zwischen den beiden: vgl. z. B. VI 131 (ἀχθοφοροῦσαι) und 185 (ἄνασσα); oder XXXVIII 25 (πολλαί) einerseits und 20 (πόνησα) bzw. 21 (πολλά) andererseits; so können wir in paläographischer Hinsicht davon ausgehen, daß hier entweder (ich setze nun den Akzent) νεμέσσαι (nicht bezeugt) oder νεμέσσα (belegt, s. u.) steht[28]. Um mit der belegten Form νεμέσσα anzufangen: Sie kann entweder als Imperativ (so etwa Hom. ψ 213 ... μὴ ... χώεο ... μηδὲ νεμέσσα) oder als Imperfekt (vgl. Hom. N 16 ἐνεμέσσα), hier allerdings ohne Augment, aufgefaßt werden; die Form νεμέσσαι (nicht belegt) wäre allenfalls als von Prodromos neugebildeter Infinitv zum eben erwähnten Imperfekt zu verstehen, wobei man annehmen müßte, daß der Dichter die Form des Imperfekts als Aorist aufgefaßt hätte (dazu auch gleich unten); der Infinitiv könnte hier dann an Stelle eines Imperativs verwendet worden sein[29]. Nun muß aber die Deutung als ,Imperativ' (d. h. die normale Form νεμέσσα und der Infinitiv), und zwar beide Male wegen des vorangehenden οὔτι ausscheiden (vgl. dazu auch Hom. ψ 213), es sei denn, man will hier Verwechslung der beiden Negationsformen μή – οὐ annehmen, wie sie in anderen Fällen vorkommt. Dazu ist aber der Imperativ eine zu ,exponierte' Form[30].

[26] Das gibt allerdings einen weniger guten Sinn; s. weiter unten.

[27] Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß auch ROMANO 369 dazu Stellung nimmt; er geht dabei eigene Wege und kommt auf νέωσσα (zu νεόω = „rinnovo"), das paläographisch (mit dem edierten νεωσσα als Ausgangspunkt) zwar noch besser ist, sich aber in den Textzusammenhang nicht so recht einfügen will.

[28] Als νεμέσσας (d. i. 2. Person Sing. oder Partizip; beide Male bezogen auf den θυμός) kann das Überlieferte nicht gelesen werden; die Endung -ας wird in der Hs. stets durch das Kompendium ✓ wiedergegeben; eine Korrektur etwa in νεμεσσῶ ist andererseits angesichts der eindeutigen Überlieferung nicht angezeigt.

[29] Daß eine zweite Möglichkeit der Interpretation des Infinitivs vorhanden ist, vgl. gleich unten.

[30] Der Imperativ wäre selbstverständlich vom Inhalt her auch passend, vielleicht sogar eher zu erwarten gewesen: „... sei (deswegen) nicht gram".

Es bleiben nun folgende zwei Interpretationsmöglichkeiten übrig, womit wir noch einmal zur Anfangsposition (Imperfekt/Aorist, bzw. Infinitv/Aorist) zurückkommen[31]: a) das Überlieferte ist als die Imperfektform (ohne Augment) aufzufassen, die allerdings vom Dichter vielleicht doch als Aorist könnte betrachtet worden sein (s. o.); der Sinn des Verses wäre somit in etwa: „Mein Geist, du magst dies alles klar erzählt haben – oder auch nicht klar, ich bin dir (deswegen) nicht etwa gram gewesen; nun aber erzähle vom trefflichen Wagen usw." b) Die überlieferte Form ist als ein neugeschaffener infinitivus aoristi zu betrachten, der möglicherweise konsekutivisch aufzufassen wäre, womit die Verwendung der Negation οὔτι statt μήτι einigermaßen annehmbar wäre; der Sinn des Satzes wäre dann in etwa mit folgenden Worten wiederzugeben: „Mein Geist ... – oder auch nicht klar (vgl. oben), nicht etwa, daß man dir (deswegen) gram sei; nun aber erzähle..." s. o. (Positiv ausgedrückt: nicht etwa, daß man es dir nicht gönne...). Zu dieser Interpretation führt mich Plat. rep. 450e: ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὔ τι γέλωτα ὀφλεῖν ..." (= „..., nicht etwa, daß man sich nicht lächerlich mache ...").

Der Dichter geht beide Male in Distanz zu seinem θυμός[32], bevor er ihn zum zweiten Mal in diesem Gedicht (das erste Mal tat er es gleich zu Beginn V. 1–9) auffordert, mit dem Besingen dieses neuen Komplexes (des trefflichen Wagens usw.) anzuheben; dabei befindet er sich in guter antiker Tradition, vgl. etwa Pind. O. 2, 89; N. 3, 26; näher dürfte ihm freilich auch hier, wie auch sonst, Greg. v. Naz. gestanden haben, vgl. etwa carm. I 1, 3, 1ff. (=PG 37, 408A).

V. 202/3: ἵπποι μὲν γὰρ ἔπαιζον ὑπὸ ζυγῶν, ἔβραχε δ' ἄξων,
λάμπεσκον δ' ἡνία, τροχοῖς δ' ὑπὸ θείνετο γαῖα

Browning hatte JHSt 96, 1976, 272 zu V. 202 aus metrischen Gründen zu Recht ὑπὸ ζυγόν gefordert; in der Hs. steht eindeutig der Dativ ὑπὸ ζυγῷ, der nunmehr in den Text gesetzt werden muß.

[31] Die normale Aoristform dieses Verbs verwendet der Dichter III 102 (101: ἔλες γε μὲν ἄμφω | φρούρια), τοῖς καὶ Τροία καλὴ πόλις οὐ νεμέσησεν. Sowohl νεμέσησα als auch νεμεσῆσαι würde hier metrisch nicht passen, es sei denn man würde zwei Korrekturen durchführen, was bereits an sich verdächtig ist. Ich meine, das einwandfrei Überlieferte muß nur erklärt werden.

[32] Das Imperfekt scheint mir hier das Wahrscheinlichere zu sein: der Dichter gönnt (um es einmal positiv auszudrücken) seinem Geist, daß er manchmal auch nicht ganz klar erzählt (*captatio benevolentiae* des Adressaten bzw. des Lesers oder schlicht ein ‚Kunstmittel'?), fordert ihn aber auf, weiter zu erzählen; ähnlich führt Pindars θυμός den Dichter gelegentlich vom Thema ab, dieser ruft ihn aber zur Tagesordnung zurück; vgl. N. 3, 26f. θυμέ, τίνα πρὸς ἀλλοδαπάν / ἄκραν ἐμὸν πλόον παραμείβεαι; / Αἰακῷ σε φαμὶ γένει τε Μοῖσαν φέρειν.

In V. 203 steht nicht ὑπὸ θείνετο, sondern ebenfalls eindeutig ὑποθείνετο, zusammengeschrieben und ohne Akzent auf der Präposition. Hörandner hat offenbar die Präposition bei der Kollationierung gleich mit dem vorangehenden Dativ τροχοῖς in Verbindung gesehen und deswegen das Zusammengeschriebene sowie das Fehlen des Akzents auf ὑπο übersehen; auf diese Weise ist aber nicht nur eine Form, die in dem vorliegenden Zusammenhang guten, ja besseren Sinn gibt (das Simplex θείνετο wäre zu direkt und hart), verlorengegangen, sondern ein, soweit ich sehe, ganz neues Wort, das unser Dichter gebildet haben wird. Das überlieferte ist selbstverständlich auch hier in den Text zu setzen.

Gedicht VIII

V. 26: βαρβαρίδων βασίλεια ἅμ' υἱέσι καὶ θυγάτρεσσιν

Am Ende des Hexameters hat Hörandner die Korrektur von Kurtz in den Text gesetzt; beide Hss. (PV) überliefern klar θυγάτρησιν, wie ich es selbst auch feststellen konnte. Das müßte zu denken geben in einer Umgebung, in der unmittelbar davor der Dativ Plur. υἱέσι steht, von dem eigentlich Einfluß auf den folgenden zu erwarten wäre im Sinne einer Angleichung der Endung des folgenden Wortes, zumal da es ohnehin im Dativ steht[33]; θυγάτρησιν hat sich immerhin in beiden Hss. behaupten können und die Frage wäre berechtigt, ob diese Form nicht als *lectio difficilior* zu betrachten wäre (= θυγάτρῃσιν, cf. ebda. V. 39 das normale θηλυτέρῃσιν)[34] und somit dort belassen werden sollte, wo die Hss. sie überliefern. Das von Kurtz und Hörandner vorgezogene θυγάτρεσσιν ist übrigens eine genau so wenig bezeugte Form (wir kennen ja nur θυγατράσι und ep. θυγατέρεσσι) und in metrischer Hinsicht gleichwertig mit der überlieferten[35].

Gedicht XIV und XV

Hier einige Kleinigkeiten als Ergebnis meiner Nachkollation der einzigen Hs. (Vat. Ottob. 324 = O).

XIV 37 τοσοῦτο (κάλλος) Hö.: τοσοῦτον (κ.) O; die Alternativform des Pronomens verdiente Aufnahme in den Text, obwohl in der zweiten Hälfte des Verses τόσην εὐκοσμίαν steht, und dies wiederum (erst bei einem Schreiber) zur Entstehung der Anfangsform geführt haben könnte. V. 39 ηὐτύχησας Hö.: εὐτύχησας O Hö. i. app. (in text. recipiendum).

[33] Über Angleichungen in den Endungen s. o. S. 293, Anm. 6.

[34] Sicherlich könnte man es auch als Bindefehler der beiden Hss. auffassen; dagegen spricht aber das oben Dargelegte.

[35] Immerhin findet sich bei Greg. v. Naz. carm. II 2, 2, 218 (= *PG* 37, 1495A) der Akkusativ Plur. θύγατρας.

XV 82 μυριονικηφόρε Hö.: über νικηφόρε steht in der Hs. τροπαιοῦχε. Zumindest im Apparat müßte es erwähnt, wenn nicht sogar (gemäß der sonstigen Praxis) in den Text gesetzt werden.

V. 98 συστράτηγον Hö.: συστρατηγόν O (in text. recipiendum).

Gedicht XIX

Das Gedicht ist nach Hörandners Angaben hauptsächlich von Cod. Vat. Ottob. 324 (=O) überliefert worden, einzelne Verse enthält auch der in verwahrlostem Zustand erhaltene Parisinus gr. 2831; eher zufällig stellte ich jedoch fest, daß der Beginn des Gedichts V. 1–50 auch im Vat. gr. 305 (=V) enthalten ist, und zwar in einem nicht paginierten Blatt zu Beginn des Codex, lange vor dem Pinax, mit dem erst die Beschreibung bei Hörandner 159 beginnt. (Da meine Angaben auf der Kollation der Hs. mit Hilfe eines Mikrofilms beruhen, müssen sie vorläufig bleiben.) Es ist ein langes Blatt, die Schrift sehr viel jüngeren Datums als die Schrift des Haupttextes und ähnelt der Schrift griechischer Wörter in den lateinischen Eintragungen aus neuerer Zeit; ich vermute, auch der Text XIX 1–50 ist in neuerer Zeit, möglicherweise von einem Bibliothekar oder einem anderen Gelehrten, höchstwahrscheinlich nicht von einem Griechen, geschrieben worden. Eine kurze Eintragung oben links stellt eine Verbindung zum Ottobonianus her: Cod. inc. Ottob./324f. 177.6. Die Übereinstimmung des Vaticanus mit der Edition Mais (=PG 133, 1344A–1345B; hier die ersten 50 Verse, die uns interessieren) in den Korruptelen ist offenkundig; im folgenden zunächst das Ergebnis der Kollation (wo nicht anders vermerkt ist O = auch ed. Hörandner):

V. 3 παιάνις[36] O: παιανὶς V Mai
5 habent OV: om. Mai solus
10 εἰσενεκτέον O: προσενεκτέον[37] V Mai
11–12 habet O 11b–12a om. V Mai
13 Φευρουαρίου O: Φεβρουαρίου V Mai (fort. recte)
20 πλησθεῖσαι O Mai: πληθεῖσαι (sic) V
23 εἰς O: om. V Mai
32 βορώτατον O (βορό-) Mai: βοροττὸν V
33 ἐκορέσο (sic) O: -σω V (ex ω corr.) Mai Hö.
ἐθοινήσω O Mai: θοινήσω V
34 γένυν Mai Hö.: γένην O V
38 οὓς O: εἰς V Mai
40 habet O: om. V Mai
41–42 habet O: 41b–42a om. V Mai

[36] Quod est in παιᾶνις corrigendum.

[37] Diese Lesart hätte, da in Mais Text aufgenommen, zumindest im Apparat Erwähnung verdient.

43 φωσφόρος O Mai: φοσφόρος V
47 ἠπάλυνας O: ἐπάλυνας V Mai
48 ἡμερῶν O: ἡμέρων (sic) V: ἡμέραις Mai (metro obstat)

Der Katalog der Übereinstimmungen im Fehlerhaften zwischen V und Mai ist so erdrückend, daß zunächst die Zusammengehörigkeit der beiden sich ergibt. Manchmal hat Mai allerdings das Richtige mit O zusammen oder auch gegen OV (V. 34); es sind aber einige Fälle da, in denen Mai selbständig das Richtige vermutet haben könnte (V. 20.32.34.43).

Anzunehmen, daß das Blatt des Vaticanus eine Abschrift aus der Edition Mais ist, verbietet zunächst die lateinische Notiz auf dem Blatt selbst (s. o.), vor allem aber die Tatsache, daß V den Vers 5 hat, Mai aber nicht. So wäre eher Abhängigkeit Mais vom Vaticanus in den ersten 50 Versen des Gedichts anzunehmen, wobei er neben einigen vorgenommenen Korrekturen (s. o.) auch die in V. 48 übergeschriebene Form in den Text aufgenommen, vor allem aber auch V. 5 ausgelassen hat. Vielleicht stellt dieses Blatt den Versuch einer Abschrift des Gedichts aus dem Ottobonianus dar, die (im Kreise Mais vorgenommen) nicht zu Ende geführt wurde; der Abschreiber trug die bewußte Notiz oben links ein, das Blatt geriet dann auf irgendwelchem Wege später in den Cod. Vaticanus gr. 305 hinein; es ist sicherlich nicht zufällig, daß sich in der Beschreibung der Hs. durch du Theil Anfang des 19. Jhdts. (zugänglich in PG 133, 1015–1090) nichts darüber findet.

V. 134: ἐξ Ἀλεξίου μὲν τὸ πρὶν τοῦ παγκρατοῦς ἐκείνου

Für τὸ πρὶν bietet O τοῦ πρὶν (scil. αὐτοκράτορος), das in den Text gehört.

V. 141: Über den Endungen der Wörter Πυθαγορικοὺς und νόμους steht jeweils οῖς bzw. οις. Der Versuch, den (falschen) Dativ zu restituieren, ist jedoch nicht vollständig oder der Urheber vermutete, daß es eine Verschlimmbesserung war, und verzichtete dann auf die Korrektur des Artikels τούς.

Gedicht XXX

V. 108f.: καὶ τί γὰρ ἄλλο Κορυφῆς τοῦ τείχους ἀναβῆναι
ἢ τῆς σελήνης ὡσανεὶ τὸν δίσκον ὑπερβῆναι;

Mir scheint V. 108 der Genitiv τοῦ τείχους infolge einer Anpassung an den vorangehenden Genitiv Κορυφῆς entstanden zu sein, zu der auch ἄλλο beigetragen haben könnte (cf. ἄλλος cum genitivo); doch hier handelt es sich um das Objekt von ἀναβῆναι und das kann nach meiner Kenntnis nur im Akkusativ stehen; d. h., es müßte hier der Akkusativ τὸ τεῖχος restituiert werden. Übrigens liegt hier eine Parallelkonstruktion zu V. 109 vor (hier der Text, der Verständlichkeit halber in Prosa umgesetzt): Τί ἄλλο τὸ ἀναβῆναι τὸ τεῖχος τῆς Κ. ἢ τὸ ὑπερβῆναι τὸν δίσκον τῆς σ.

V. 116: καὶ τοῖς 'Ρωμαίοις σχοινισμοῖς ἐναπεγράφη πλέον

Die Form 'Ρωμαίοις scheint mir verdächtig, das Ethnikon ist auch sonst als Adjektiv in Zusammenhang mit irgendeinem Gegenstand nicht verwendet worden[38]; ich vermute, der Dichter hat 'Ρωμαίων geschrieben, die Endung wurde aber im Laufe der Überlieferung (oder in L allein, der für Ged. XXX der Codex unicus ist) an die Endung der Dative, von denen der Genitiv umgeben wird, angeglichen: καὶ τοῖς 'Ρωμαίων σχοινισμοῖς κτλ. Vgl. etwa Nic. Chon. or. et ep. 55, 56 van Dieten: τὰ 'Ρωμαίων σχοινίσματα; vgl. auch Theodoros Prodromos XI 47 τοῦ σχοινίσματος τῆς νέας ... 'Ρώμης; XXV 87 σχοίνισμα 'Ρώμης τῆς νέας. Weitere Beispiele für Angleichung der Endung in den historischen Gedichten: I 35 τῆς 'Ρώμης ἀκροπόλει für τῇ κτλ.; LXXI 93 πόσον ἔκδημον für ἔκδημος u. a. (vgl. o. S. 293, Anm. 6).

V. 125: πιθηκιαίνης καὶ στενῆς τύραννον τοπαρχίας

Prodromea 54ff. wurde die Stelle in Zusammenhang mit dem Kontext ausführlich behandelt, vor allem aber neben τύραννον über das Wort πιθηκιαίνης gesprochen; für ersteres ist der Genitiv vorgeschlagen, zum zweiten die Auffassung vertreten worden, hier müsse das Substantiv πιθηκύαινα (bezogen auf Roger II, von dem die Rede in der Textpartie ist) vorliegen, wenn es auch sonst nicht belegt ist. Dr. D. Kalamakis (Brüssel) machte mich jedoch brieflich (6. 3. 85) auf Theodoros Prodromos' Epigramm auf Gregor v. Nazianz Nr. XV 3 (p. 262 Sajdak) aufmerksam, in dem das Adjektiv πιθηκιαῖος vorkommt: (ἐν Σασίνοις ...) πιθηκιαίῳ καὶ στενῷ χωρυδρίῳ[39]. Seine Vermutung: der Schreiber könnte an unserer Stelle unter dem Einfluß des nachstehenden στενῆς auch πιθηκιαίνης für πιθηκιαίας geschrieben haben; wie ich später feststellte, ist πιθηκιαίῳ im obigen Epigramm überlieferungsmäßig gesichert (cod. Vat. gr. 305, f. 22), das Adjektiv findet sich darüber hinaus noch einmal im Werk unseres Dichters, Brief VII (= PG 133, 1265 B), dieses Mal aber in einem anderen Zusammenhang, in Verbindung mit νοῦς (ἡρωϊκὸν ... καὶ οὐ πιθηκιαῖον ... νοῦν). Unabhängig von Kalamakis, der noch einmal Scriptorium XL, 1986 (1), 40 auf die Parallelstelle im Epigramm hinwies, behandelt das Problem auch Trapp 68; von den drei sich bietenden Möglichkeiten (in dieser Reihenfolge behandelt): πιθηκιαίης (als ionische Form zu Recht verworfen), πιθηκιαίας, πιθηκιαίνης zieht er letztere vor und läßt sich dabei aber auf eine wenig überzeugende Diskussion und Argumen-

[38] 'Ρωμαΐου VI 15 ist nicht richtig; das Trema über ϊ ist in den Hss. üblich und bedeutet nichts weiter. Es muß also auch hier 'Ρωμαίου heißen, und das würde dem vorangehenden Πέρσης V. 14 entsprechen.

[39] Vgl. die genauen bibliographischen Angaben bei Hörandner 46, Nr. 118.

tation über die komplizierte Bildung dieses Substantivs ein[40], das hier eben gleich adjektivisch verwendet worden sein soll. An sich ist dieser Versuch, eine überlieferte Form zu halten, anzuerkennen; πιθηκιαίνης ist außerdem als die *lectio difficilior* anzusehen. Glaubhafter wäre es jedoch, wenn dieses ,Adjektiv' auf Roger II. bezogen worden wäre, nicht auf τοπαρχία („äffisches/lächerliches Herrschschaftsgebiet"); denn es fällt auf, daß auch die von Trapp herangezogenen Beispiele aus dem Bereich der Tiermetaphorik (κάπραινα γυνή und παρθένος θυμολέαινα) sich auf Menschen beziehen; doch die Parallele lehrt, daß wir das Wort doch anders beziehen müssen, d. h. (neben στενῆς) auf τοπαρχίας; im Zusammenhang mit „Herrschaftsgebiet" aber wäre neben „eng" ein Synonym, also „klein", „winzig" (im Vergleich zum großen Byzanz) zu erwarten, so wie dies auch im Epigramm auf Gregor v. Nazianz steht; die Bildung von πιθηκιαῖος folgt im übrigen nicht so vielen Windungen wie die von πιθηκίαινα, sie konnte spontan in Analogie zu zahlreichen Adjektiven dieser Form (mit der Bedeutung „klein" oder „groß", „weit") erfolgen: δακτυλιαῖος, πηχυαῖος, σπιθαμιαῖος, und im Gegensatz dazu: γιγαντιαῖος (für Belegstellen s. die Lexika), die Form πιθηκιαίνης wäre dann (so auch Kalamakis und Trapp) als unter dem Einfluß des noch folgenden στενῆς entstanden zu betrachten. Dies wiederum ist im Zusammenhang mit den auch sonst ungewöhnlich vielen Schreibfehlern in diesem Gedicht zu sehen; dieser Aspekt kann nicht außer Acht gelassen werden[41].

V. 217: ἐγκατατίθησιν αὐταῖς τῆς στρατιᾶς τὸ πλέον

Zu Beginn des Verses vermute ich ἐγκατατίθησι δ' (αὐταῖς κτλ.); dazu ist auf die Erörterung der ganzen Textpartie (205–213) in Prodromea 59 (wo eine andere Interpunktion gefordert wird) zu verweisen: mit V. 213 beginnt eine neue Satzperiode (= Hauptsatz), zergliedert in kleinere, antithetisch gebaute Einheiten (μὲν – δὲ Konstruktion) V. 213–218 und 219–229; so überrascht und stört das Asyndeton in V. 216. Ich verstehe den Text so: (213) συντάττει μὲν τὸ ναυτικὸν .../(217) ἐγκατατίθησι δ' (scripsi: -σιν cod.) .../.../(221) τοὺς μὲν ... ἐκέλευσε .../(223) αὐτὸς δὲ κτλ.

Gedicht XXXVIII

V. 11: παῖς ποτ' ἔην ἁπαλός, οὔπω τὸν ἴουλον ὑπήνθουν.

[40] Von den beiden zugrundegelegten Wörtern ist πιθήκιον im Griechischen nicht belegt.

[41] Der Schreiber von L macht auch sonst viele Fehler; charakteristisch und mit dem hier höchstwahrscheinlich vorliegenden direkt vergleichbar ist LXVI 8 νυ-μφίοις für richtig ἀ-μφίοις (vgl. App. z. St.); wenn L hier für α die Silbe νυ hinsetzt, kann man nicht ernsthaft abstreiten, daß er an unserer Stelle aus einem -α(ς) ein -νη(ς) machen konnte, zumal diese Endsilbe hier in unmittelbarer Nähe steht zu einem Adjektiv, das auf -νῆ(ς) endet.

Den Vers habe ich wegen einer (wie ich jetzt hinzufügen möchte) vermeintlichen metrischen Unebenheit in Prodromea 69 behandelt; auch Hörandner 124 hatte auf das dritte „longum" hingewiesen, das vertreten ist durch einen kurzen Vokal (ἀπα)λŏς. Ich schlug dann vor, die Reihenfolge der Wörter zu ändern: παῖς ἁπαλός ποτ' ἔην. Damals wußte ich nicht – obwohl der Vorschlag nach allen Seiten hin abgesichert zu sein schien –, daß ich möglicherweise den Autor selbst korrigierte; denn Theodoros Prodromos hat dieses Hemistichion (so wie VI 46 γερέθουσι) in annähernd gleicher Form von Gregor von Nazianz, wie ich ziemlich bald feststellte, übernommen: poem. II 1, 44, 205 (= PG 37, 1367 A) heißt es:

παῖς μὲν ἔην ἁπαλός, πάϊς οὐ μάλα, ἡνίκα δὲ φρήν

Durch den Austausch von μὲν durch ποτ(ὲ) hat er den Halbvers an seine Situation angepaßt, die Wortfolge sonst offenbar beibehalten, jedenfalls so wie der Text überliefert ist. Bei Gregor ist das Metrum allerdings durch Positionslänge korrekt. Es ist nicht auszuschließen, daß unser Dichter diesen Text (mit der kleinen Änderung, s. o.) als Ganzes und in der vorgefundenen Reihenfolge der Wörter übernommen hat, ohne sich darum zu kümmern, ob er in seinen Hexameter paßt; man dürfte ihn als Ganzes wohl nicht mehr antasten, sonst würde man nicht nur ihn, sondern seine Quelle korrigieren[42]. Natürlich könnte man daran denken (vgl. Prodromea 69, Anm. 90), ob hinter ἁπαλός bzw. vor οὔπω ursprünglich etwas gestanden haben könnte, das im Unterschied zum Vorbild allein zum eigenen Text des Prodromos gehörte, aber in der Überlieferung ausgefallen wäre, etwa ⟨κ'⟩ οὔπω. Doch auch das bietet Schwierigkeiten.

Das Problem scheint allgemeiner zu sein und hängt wohl mit der Handhabung des Hexameters überhaupt durch die Byzantiner zusammen. Hörandner 125 konstatierte in bezug auf die Pentameter des Theodoros Prodromos in Ged. LVI c (= 24 Verse), daß hier in sechs Fällen[43] am Ende des ersten Hemistichions entgegen der alten Regel eine kurze Silbe vorkommt. Dies ist mir inzwischen auch bei Gregor von Nazianz aufgefallen, muß höchstwahrscheinlich mit der Zäsur zusammenhängen; da der Pentameter in genau zwei Hälften geteilt ist, wurden die beiden Hemistichien als

[42] Dies in dem Sinne, daß die geänderte Wortfolge auch für die Quelle vorausgesetzt werden müßte, zumal da auch nach der Änderung das Metrum in der Quelle ohnehin heil bleibt; doch es geht nicht darum. Es ist ganz offensichtlich, daß Prodromos hier ein Hemistichion als solches übernimmt und daher nur μέν durch ποτ' ersetzt. (Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Vorbild und Nachahmung liegt hier eindeutig eine andere Situation vor als in den oben S. 300 Anm. 17 besprochenen Fällen.)

[43] Es sind jedoch 7.

gleichwertig empfunden und behandelt. Interessanter ist jedoch zu beobachten, wie Gregor von Nazianz auch in seinen Hexametern in der Position des 3. *longum* (= männliche Zäsur) eine kurze Silbe verwendet, z. B.: carm. I 2.38, 3 ἄρτον δ' οὐρανόθεν ὕσας ξένον οὐ δοκεύουσιν. 35 τοῖσι μὲν οὔτε γάμος, οὔτ' ἄλγεα, οὐ μελεδῶναι. 273 οὔτ' ἐκτὸς προρέον, οὔτ' ἔκτοθεν ἄλλον ἀγεῖρον (= PG 37, 522 A.525 A.543 A). Doch bereits in der Antike, und zwar auch im Hexameter, behandelten epische Dichter kurze Endsilben in der männlichen Zäsur als Längen[44]. Bei Prodromos ist nun XXXVIII 11 der einzige Vers, in dem diese Erscheinung vorkommt, und es kommt dazu, daß es sich dabei um ein fast wortwörtliches Zitat handelt. LXXIX 43 kommt kurze Endsilbe anstelle einer langen in der Hephthemimeres vor[45]. Wir wissen eigentlich wenig über den Hexameter in byzantinischer Zeit; eine entsprechende Untersuchung würde sich lohnen.

Gedicht XLI

V. 3: συνῆψεν ἡμᾶς ἐκ τοκάδων πορφύρα

Prodromea 71 f. habe ich zu τοκάδων (= Konjektur von Kurtz) bzw. dem überlieferten τοκετῶν Stellung genommen und das erste aus Gründen der Bedeutung (hier sind die Eltern angesprochen) verworfen und aus τοκετῶν ein τοκήων lesen wollen, das zwar paläographisch keine größeren Schwierigkeiten bereiten würde, das aber immerhin eine ionische, also epische Form in einem ‚jambischen' Gedicht ist, was ich mit der epischen Färbung in Passagen von Ged. LXXIV zu rechtfertigen versuchte, ohne daß ich dabei ein gewisses Unbehagen ganz loswerden konnte[46]. Der im folgenden unterbreitete neue Vorschlag hat, um es gleich zu sagen, auch einen Nachteil: das Konjekturwort ist nicht belegt. Ich gehe allerdings dieses Mal von einer anderen Interpretation des handschriftlichen Befundes aus: Die drei ersten Verse des Gedichts enthalten Parallelformulierungen, sie enthalten vier Elemente: Zu Beginn steht jeweils ein anderes Verb, das Subjekt ist jeweils ein Synonymon (in weiterem Sinne) σπορά, γυνή, πορφύρα, als Objekt erscheint immer ἡμᾶς. Als viertes: V. 1 und 2 ein genitivus possessivus (zum Subjekt gehörend), V. 3 ein präpositionaler Ausdruck (mit ἐκ und Genitiv); bei diesem strengen Parallelaufbau (auch die Reihenfolge der vier Elemente ist genau die gleiche: Verb + Objekt + Genitivus possessivus + Subjekt) er-

[44] Vgl. B. Snell, Griechische Metrik, 4. neubearb. Auflage. Göttingen 1982, 67 f.

[45] Hörandner 124 behandelte ihn unter den Ausnahmen; übrigens hatte er in bezug auf XXXVIII 11 „an eine durch die Zäsur begünstigte metrische Lizenz" gedacht, vgl. Prodromea 69, Anm. 90 (= S. 70).

[46] Trapp 68 wählte leider eine Formulierung, die zu der Annahme verleiten könnte, ich hätte eine ionische Form zu einem Gedicht in Fünfzehnsilbern vorgeschlagen!

scheint nun V. 3 der Ausdruck ἐκ cum genetivo verdächtig. Also müßte die Bezeichnung für die beiden Eltern im Zusammenhang mit πορφύρα auch ein einfacher Genitiv sein; ich lese deswegen das in der Hs. Überlieferte als ἐκτοκετῶν (zusammengeschrieben); dieses nicht belegte, vor allem aber sinnlose Gebilde führte mich dann zur ‚Erfindung' (mir ist nicht bekannt, ob es irgendwo bezeugt wird) des Wortes ἐκτοκε⟨υ⟩τῶν (nom. οἱ ἐκτοκευταί = οἱ ἐκτοκεῖς = die Eltern). Den Anstoß dazu gab das Wort ἐκτόκευμα, das ich in Anacharsis 1258 (p. 277 Chrestides) las: Εὐρυβάτου παῖδα καὶ Σισύφου ἐκτόκευμα. Das Verb ἐκτοκεύω ist ebenfalls bezeugt im Roman des Nic. Eug. 9, 275 ὁ δὲ Δρόσιλλαν ἐκτοκεύσας Μυρτίων (II p. 551 Hercher); vgl. auch 4, 185 (passiv) Μῦθος μὲν αὐτὸς ἐκτοκευθῆναι λέγει/κόρην Ἀθηνᾶν τοῦ Διὸς τὴν Παλλάδα (ebda. p. 479). Wenn das Tätigkeitswort und das Wort für das Ergebnis vorliegen, darf nicht ausgeschlossen sein, daß es ein Wort aus demselben Stamm auch für den Urheber gegeben haben kann: ἐκτοκευτής.

Gedicht XLII

V. 58f.: τίς τοίνυν χθονίων σε λιγήνεται, ὃν μέγας ἀστὴρ
τοῖα λιγήναθ' ὕπερθε; τάχ' ἄξιον οὔτις ἐνίσπη

Die Aoristform des Verbs λιγαίνομαι ist V. 59 einwandfrei, was man zunächst von λιγήνεται im ersten Vers nicht sagen kann. Diese Form bietet Schwierigkeiten. Ist sie vielleicht als neues Futur (und dann in einem hexametrischen Gedicht!) zu apostrophieren, das auf Grund des Konjunktiv Aorists gebildet wurde, wie etwa κατενέγκει XVII 37 (allerdings in einem Fünfzehnsilber!)? Dem Sinne nach würde Futur hier gut passen, vgl. dazu V. 59 ἐνίσπη (coniunctivus aoristi pro indicativo futuri); oder sollte man V. 58 λιγαίνεται (an eine Neubildung λιγύνεται mag man weniger denken; V. 59 müßte dann entsprechend in λιγύναθ' korrigiert werden), dann gleich aber auch V. 59 ἐνίσπει (indic. praes.) schreiben? Indikativ Praesens würde im übrigen hier passen, obwohl man nun (nach dem ταῦτά σοι ... μαρτύρετ' ἠελίοιο ἁγνὸν σέλας, V. 54/55) eher Verbformen in futurischer Bedeutung erwartet; doch zwei Korrekturen vorzunehmen, um eine Schwierigkeit zu beheben, d. h. eine ungewöhnliche Spracherscheinung zu beseitigen, muß verdächtig erscheinen (vgl. auch o. über λιγύνεται). Man wird zunächst gut tun, das ungewöhnliche λιγήνεται im Text stehen zu lassen, wie es Hörandner auch getan hat, die Form aber als solche registrieren. Es wäre interessant zu verfolgen, inwieweit byzantinische Dichter in ihren Dichtungen, die der Sprache und dem Metrum des Epos eindeutig verpflichtet sind, wohl aus metrischen Zwängen, wie hier, (oder auch aus anderen Gründen) bewußt Möglichkeiten nutzen, die in der weiteren Entwicklung der Sprache liegen (vgl. u. S. 319, Anm. 62).

Gedicht XLIIIe

V. 15ff.: εἰ δὲ καὶ χαριέστατοι τὰς ὄψεις οἱ νυμφίοι
καὶ τοῖν γενοῖν περίδοξοι καὶ παῖδες βασιλέων.
εὖγε[47] τῆς πανηγύρεως καὶ τῆς νυμφαγωγίας

Dieser Text scheint, zumindest in der vorliegenden Interpunktion, nicht in Ordnung zu sein. Die Sätze mit εἰ δέ, worauf jeweils eine Apodosis folgt, beginnen mit V. 11; zu V. 15 fehlt die Apodosis. Vielleicht würde die Schwierigkeit behoben, wenn man hinter βασιλέων statt Punkt ein Komma setzte und den folgenden Vers als die Apodosis auffaßte. Wenn letzteres nicht möglich sein sollte, müßte man eine Lücke hinter V. 16 annehmen; das ist aber nicht nötig[48].

Gedicht LIV

V. 34: ὕψος τύχης †ἄτεκτον† ὄγκος ἀξίας

Zu ἄτεκτον liegen zwei gute Konjekturen vor: ἄτυκτον Browning (JHSt 96 [1976] 272): ἄστεκτον Trapp (71)[49]. Vielleicht ist aber das überlieferte ἄτεκτον zu halten als Neubildung des Dichters: α + τεκτός. Das Adjektiv ist in keinem der bekannten Lexika zu finden, ist aber belegt bei Gregor von Naz. carm. I 1, 3, 39 (= PG 37 411 A): οὐ τεκτὴ τεκτός τε, βροτοί γε μὲν ἔσκον ὁμοίως. Die lateinische Übersetzung (ebda.) lautet „non genita" bzw. „genitus" (von Eva bzw. Seth, ebda. V. 37). ἄτεκτος wäre die Umsetzung des bei Gregor von Nazianz bezeugten οὐ τεκτός in ein Kompositum.

Gedicht LVIb

V. 1f.: Μαρτύρετ' ἠελίοιο φόως, ἐπὶ δ' ὄμνυσι γαῖα,
ὄμνυσι δ' ἀτρεκέης γαίης βροτομήτορος ὅρκος.

Für δ' ἀτρεκέης bietet die Hs. (vgl. App. z. St.) ὄμνυσι καὶ ἀτρεκής, was auch du Theil und Migne im Text haben; zu Recht, wie wir sehen werden. Der Vers ist in der überlieferten Form tadellos und auch ohne weiteres verständlich, durch die Korrektur scheinen mir dagegen Syntax und Sinn gelitten zu haben. Der Dichter hat noch einmal den Ausdruck, in einer ähnlichen Situation, verwendet, XLII 56: ὄμνυσι νέρθε δὲ γαῖα· καὶ ἀτρεκέες γε μὲν ὅρκοι ...

[47] εὖγε cod.: εὖ γε ed.

[48] Übrigens interpungiert hier die Hs. (= V) in der ganzen Textpartie sehr sinnvoll; hinter κάλλιον V. 12 steht Hochpunkt.

[49] Auch Romano 369 hat sich hier konjektural versucht, doch mit weniger Erfolg trotz der gleich drei Vorschläge, die er unterbreitet: εὔτυκτον, εὔτευκτον, εὔτακτον. Keiner von ihnen kann ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

In unserer Stelle, wie überliefert, sollte nur mit Hinweis auf die herangezogene Parallele Hochpunkt hinter ὄμνυσι gesetzt werden. Hinsichtlich der Metrik: in XLII 56 liegt bei καὶ Kürzung vor Vokal vor, in LVIb ist καὶ vor Vokal als lang zu messen; da es in einem longum ist, wäre diese Konzession ohne weiteres möglich; im übrigen ist zu verweisen auch auf VI 41 (... ὅς) οἱ ἀνὰ δέμνια βαίῃ (οἱ im *longum* ohne Kürzung vor Vokal), vgl. auch ebda. V. 60[50].

V. 27: ἀρχὸς Ἀλεξιάδης Ἀλέξιον ἄλκαρ ὀπάσσας

Dieser Textgestaltung liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Kaiser den Alexios Aristenos als Helfer der Armen und Siechen eingesetzt hat. Das bedeutet, daß ὀπάζω mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist; das kommt zwar sonst nicht vor, braucht aber deswegen nicht auch unmöglich zu sein. Eine Parallelstelle zeigt jedoch, daß das zweite Hemistichion auch anders verstanden werden kann, was bedeutet, daß die syntaktischen Zusammenhänge ein wenig anders liegen müssen; vgl. LXVIII 6: ... ὑπέρβιον ἄλκαρ ὀπάσσας. Mit Rücksicht darauf, daß in Ged. LVIb die Person des Alexios Aristenos bereits im Ausdruck ἀμφὶ σέ (zu ῥέξε, V. 25) genannt wurde, ist eine Wiederholung (als Objekt) bei dem Partizip V. 27 entbehrlich; so ist vielleicht hier ἀλέξιον ἄλκαρ ὀπάσσας zu schreiben. Das Wortspiel (denn ein solches soll es auf jeden Fall sein) kommt auf diese Weise mehr zur Geltung, der Dichter erzielt durch das vermeintliche Versteck eine höhere Wirkung, auf jeden Fall eine Pointe. Daß jeder bei ἀλέξιον ἄλκαρ an den Aristenos denken würde, ist klar, direkte Anführung verflacht die Aussage.

Gedicht LXVIII

V. 12–14: εἴ πῃ ἀπαυδήσαιμι τεὸν μετὰ δῶμα μολεύειν,
δεσποσύνοις δὲ πόδεσσι τεοῖς ὑπὸ αὐχένα βάλλειν,
....
ἀλλὰ λάθες, κακόμητι τύχη, κενεῶς δ' ἐνόησας.

Nach Hörandners Textgestaltung beginnt mit V. 12 eine neue Periode, hinter V. 11 hat er stark interpungiert. Zu V. 13 steht im Apparat: „post v. 13 lacunam statui". Ich meine, es ist nicht nötig, an dieser Stelle eine Lücke anzunehmen; der Text ist in der Form, in der er überliefert ist, tadellos: Stephanos Meles wird apostrophiert als derjenige, durch dessen Hilfe der Dichter frühere Krankheiten (Magen, Haarausfall) überwunden habe, wie V. 6 zu entnehmen ist. Der Gönner habe diese Krankheiten „vernichtet". Dennoch: gerade weil die ‚Krankheit' besiegt wurde (6–7), sei sie

[50] Zu ‚Gepflogenheiten' des byzantinischen Hexameters vgl. oben zu Ged. XXXVIII 11, S. 309ff.

grollend und blitzartig wiedergekommen und befiel ihn in der Form einer unheilbaren Geschwulst am Fuß (8–9) und beherrschte all seine Glieder sieben Tage lang mit Fieber, und das Unglück nahm kein Ende (10–11) ... In der Edition steht nun am Ende von V. 11 Punkt, und das ist folgenschwer. Wenn man nämlich mit V. 12 neu anfängt, gerät man unvermeidlich in Verständnisschwierigkeiten, vor allem, wenn man bei ἀλλὰ V. 14 angelangt ist; so muß man fast zwangsläufig zwischen diesem Vers und V. 13 eine Lücke annehmen. Natürlich hat auch der Dichter mit seinen langen Erzählungen über seine Krankheiten vorher dazu beigetragen. Der Text wird auf einmal verständlich, wenn man von V. 8/9 gleich auf V. 12 übergeht; der Sinn wäre in etwa (beschreibend wiedergegeben): (8/9) sie befiel mich wieder mit einer unheilbaren Geschwulst ..., (12:) daß[51] ich vielleicht auf diese Weise nicht mehr die Kraft haben sollte, in deinem Haus zu verkehren ..., (14) aber du hast dich geirrt, böswilliges Schicksal (τύχη) usw. V. 8–14: τοὔνεκά μοι ... μόλεν αὖτις ... / (12f.:) εἴ πῃ ἀπαυδήσαιμι τεὸν μετὰ δῶμα μολεύειν, / ... βάλλειν · / ἀλλὰ λάθες, κακόμητι τύχη[52]. Der Schlüssel für diese Interpretation liegt in εἴ πῃ (V. 12): Zu dieser Bedeutung von εἰ (πῃ) vgl. etwa Thuc. I 58 πρέσβεις ἔπεμπον, εἴ πως πείσειαν; auch VI 100 πρὸς τὴν πόλιν, εἰ ἐπιβοηθεῖεν, ἐχώρουν. Vgl. ferner Hom. A 407/8 παρέζεο καὶ λαβὲ γούνων, / αἴ κέν πως ἐθέλῃσιν ἐπὶ Τρώεσσιν ἀρῆξαι.

V. 10: δάμαζε : δάμαξε V (in textum recipiendum)

Gedicht LXXIV

Die Nachkollation des Parisinus, wenn auch mit Hilfe eines Mikrofilms am Lesegerät, war besonders ergiebig, vor allem in bezug auf einige bereits in den Prodromea behandelte Stellen, die im folgenden ergänzt und präzisiert werden sollen[53].

[51] D. h. ‚in der Absicht, in der Hoffnung, daß ...' Vgl. Dimitrakos s. v. εἰ (11).

[52] Es fällt auf, daß hier nicht mehr von der Krankheit die Rede ist, sondern plötzlich von der τύχη gesprochen wird.

[53] Mindestens anmerkungsweise sei hier auf manches andere Ergebnis meiner Nachkollation hingewiesen, das ebenfalls Hörandners Lesungen präzisiert: V. 1 und 12: eher εὖγε als εὖ γε (ed.); V. 17: Brownings Vorschlag ist bestätigt worden, allerdings ist hinter γέρων eher σὺ zu lesen (der größte Teil des Sigma und der Gravis sind zu sehen), vgl. Prodromea S. 92, Anm. 132a; 99: ναὶ ex καὶ (comp.) corr.; 102: Ζαχαρ⟨ί⟩ου; 134: καδ[ίου; 148: ἀκάμαντον?; 177: ἄμφ⟨ω⟩; 186: ὦ nicht sicher; 200: ἐκμιμουμ[έ]νοις; 202: νόμ[ον; 217: παμπνιγοῦς τ[ε] καὶ (comp.); 224: κεκρυμμένον; 225: γάρ ἐστι τ[ῷ]μύρῳ; 227: μηγ[ύ]ο[υ]σι. Schließlich: V. 85 steht in P vor V. 83; der Schreiber hat die richtige Reihenfolge der Verse (81–82) durch übergeschriebene griechische Buchstaben restituiert; dieser folgte dann Hörandner in seiner Edition.

V. 92: καὶ τῶν ἀφ' ὕψους ἐκ ... ρυχθεὶς ἀντύγων

Vgl. Prodromea 94 meinen Ergänzungsvorschlag: ἐκ[πτε]ρυχθεὶς. Ich meine jetzt, den linken und den horizontalen Strich des π, und τε (das Epsilon in der bekannten reduzierten Form in der Ligatur mit ρ) zu erkennen. Da auch DARROUZÈS, wie er REB 43, 289 berichtet, in der Kopie des Gedichtes, die er vor Jahren aus dem Parisinus angefertigt hatte, ἐκπτερυχθεὶς liest, darf diese Form nunmehr als gesichert gelten.

V. 138: ἐπαισχύνῃ γὰρ τοὺς ....ʼ τους

Prodromea 101ff. hatte ich die Ergänzung vorgeschlagen: [θορύβους καὶ κρό]τους. In der Hs. ist letzteres mit Sicherheit zu lesen. Ebenso mit Sicherheit steht aber der erste Teil meiner Ergänzung nicht dort. Der Dichter hat in diesem Fall nicht so sehr der Mimesis gehuldigt, wie ich angenommen hatte. Er scheint schlichter formuliert zu haben; vor κρότους lese ich: ἀ͡ων, worin die Abkürzung ἀν͂ων für ἀνθρώπων zu erkennen ist[54]; zwischen τοὺς (per compendium) und ἀνθρώπων ist die linke Hälfte wohl eines π, etwas weiter der untere langgezogene Strich eines ρ (mit Apostroph darüber?) zu erkennen; der Text lautet nunmehr:

ἐπαισχύνῃ γὰρ τοὺς π[α]ρ' ἀ̣[ν]θρώπων κρότους

V. 142: ἐπαντριβείην: Ich hatte dazu (Prodromea 193f.) ἐπεντριβείην vorgeschlagen; möglicherweise steht es in der Hs., in der die Ligatur für εν so geschrieben ist (das reduzierte, runde Epsilon ist wohl zu geschlossen geraten), daß es auch als αν verlesen werden könnte. (In diesem Fall darf es nicht mehr als Konjektur geführt werden.)

V. 196: ὑπωπιαστὰ τῶν μελῶν τῶν σαρκίων

Prodromea 106 wurde der Vers, vor allem aber τῶν σαρκίων, das mir Schwierigkeiten machte, ausführlich behandelt und dabei wurden alle (wie mir damals scheinen wollte) Möglichkeiten der Interpretation herangezogen; ich plädierte dafür, daß wir hier ein nachgestelltes Adjektiv mit Wiederholung des Artikels davor vor uns haben, und entschied mich für σαρκί⟨ν⟩ων. τῶν σαρκίων als genitivus possessivus zu τῶν μελῶν aufzufassen, lehnte ich als „nicht angebracht" ab. An die Möglichkeit der Umkehrung der Verhältnisse, d. h. τῶν μελῶν als vorangestellten genitivus possessivus zu τῶν σαρκίων aufzufassen, also τὰ σαρκία τῶν μελῶν zu verstehen, habe ich zugestandenermaßen überhaupt nicht gedacht. Diese Vorstellung scheint nun TRAPP 70 selbstverständlich zu sein, der ja den Vers ins Deutsche übersetzt „der du das Fleisch der Glieder (τὰ σαρκία τῶν μελῶν) abtötest" und anschließend fragt: „Wozu die Änderung in σαρκίνων?" Folgende Überlegungen vermißt man bei dieser Interpretation: 1. Ob der Dichter auch sonst bei zwei Genitiven den genitivus possessivus voranstellt; in den historischen Gedichten zumindest tut er es nicht, dagegen begegnet häufig Nachstellung des attributiven Adjektivs[55]. 2. Ob das Wort σαρκίον nicht eine zu enge Bedeutung in der orthodoxen Theologie und im üblichen (nicht im antiken, medizinischen) Sprachgebrauch der Byzantiner hat, als daß es diese Konstruktion erlaubt[56]. Ein drittes kommt hinzu: die Stelle muß man vor dem Hintergrund ihrer Quelle (von HÖRANDNER nicht angegeben), 1 Cor. 9, 27: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, sehen.

Daß diese Punkte von einiger Bedeutung sind, zeigt der Befund der Hs.: Der Vers steht auf fol. 163ᵛ (col. II, Z. 10). Auch am Mikrofilm ist zu sehen, daß das Papier am rechten Rand, und zwar unregelmäßig, aber in der ganzen Länge von oben bis unten beschädigt war, vielleicht einen Riß aufwies, bei dem auch etwas vom Papier abgegangen war. Bei der Zusammenfügung der zwei Teile des Blattes ist der Text an der Nahtstelle zusammengedrängt worden, so daß am Ende der Verse im letzten Wort ein Buchstabe fehlt (in der Edition betrifft das jeden zweiten Vers, den geraden, da der Text in der Hs. in zwei Kolumnen geschrieben ist). So z. B. 198 bei ἀγχόνης fehlt das Schlußsigma[57], 200 ἐκμιμουμένοις fehlt das Epsilon (-μν-) usw. Bei V. 196 ist offenbar im Wort σαρκίων ein Buchstabe ausgefallen zwischen Iota und Omega (das ist gerade über der Stelle, wo im unmittelbar darunter stehenden V. 198 das Schluß-Sigma fehlt!), die jetzt zusammengedrückt sind und zwischen denen der Strich der Zusammenfügung des Blattes verläuft. Dieser Umstand erklärt auch das Fehlen des Akzents, der etwas nach rechts, wie üblich, also fast über das Ny geraten war und mit diesem dann verlorenging. Damit erhält auch das von mir vermutete Adjektiv σαρκίνων eine zusätzliche Stütze gegenüber der Form σαρκικῶν. Der Zirkumflex hätte sich bei dem beschriebenen Befund der Hs. retten können. Es ist nunmehr zu schreiben τῶν μ. τῶν σαρκί[ν]ων.

[54] Ähnlich wie auch in V. 223.

[55] Z. B. XLV 53 τῶν πόνων τῶν ἀτρύτων; mit gemeint sind auch attributive Ausdrücke: vgl. XLV 20 τῶν καλῶν τῶν ἐν βίῳ. 165 τῶν χιτώνων τῶν νεουργῶν; LIIa 2 λεόντων ... τῶν εἰς δύσιν. 3 δρακόντων ... τῶν εἰς ἕω; LIV 135 τῶν καλῶν τῶν τοῦ τρόπου. 138 ὕλην τὴν χαμαὶ τιμωμένην;

[56] Ein Blick in LAMPE s. v. σαρκίον (immer im Singular) hätte Einblick gestattet in Verwendung und Bedeutung des Wortes, so daß das Problematische der erwogenen Konstruktion gleich hätte bemerkt werden können. Das grammatisch ‚Mögliche' oder ‚Machbare' einem Autor zuzumuten, ohne seinen „usus scribendi" zu berücksichtigen (vgl. darüber u. S. 322ff.), ist in methodischer Hinsicht fragwürdig.

[57] Es ist nur der Schluß vom horizontalen Strich oben zu erkennen.

V. 230: θυτῆρα σεμνὸν τῆς ἀχράντου [Τριάδος
Der Text ist hier nach dem letzten Ergänzungsvorschlag in Prodromea 110 hergesetzt, wo (S. 107 ff.) der Vers ausführlich besprochen wurde; diese Ergänzung wurde ins Spiel gebracht, nachdem HÖRANDNER mir seine neueste Lesung des Wortes vor der Ergänzung mitteilte, die auf ἀχράντου hindeutete. Am Lesegerät hatte ich jetzt keine Zweifel mehr, daß es so gelesen werden muß, und an der Ergänzung halte ich weiterhin fest[58], um so mehr, als ἄχραντος als Attribut der Τριάς bereits im 9. Jh. in einer Subskription im Psalterium Uspenskij, cod. Leninopol. gr. 216a. 862/863 fol. 350 vorkommt: ἐν ὀνόματι τῆς ἀχράντου καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος· πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος κτλ. Den vollen Text der Subskription teilte bereits vor zehn Jahren mit: G. CAVALLO, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, S. 98 Anm. 9, was ich übersehen hatte und worauf mich dankenswerterweise HÖRANDNER durch Zusendung einer Ablichtung der Seite (25. 6. 87) aufmerksam machte. Auf das Ergänzte bezogen, dürfte dies jetzt als ein wenig ‚endgültiger' (ὁριστικώτερόν πως) bezeichnet werden[59].

Gedicht LXXVII[60]

V. 16: (15: ... λόγοιο)
τοῦ θεὸς ἐξονόμασται, ὅς οἱ Λόγος οὔνομ' ἐτύχθη
In meinem Handexemplar habe ich ὅς zwischen *cruces* gesetzt, konnte aber keine Lösung finden; die Nachkollation der Hs. hat sie jetzt gebracht: Es steht dort einfach ὅ, das Sigma muß aus dem dort befindlichen, etwas zu lang geratenen Komma verlesen worden sein. Auf einmal ist der Text deutlich geworden: ὅ gehört zu οὔνομα und der ganze Ausdruck bezieht sich auf V. 15 Ende; Λόγος ist als Apposition dazu aufzufassen: „welcher Name, nämlich Λόγος[61] ihm (dem Gott) beigegeben wurde". Zu Beginn des Verses steht übrigens schon ein erster Relativsatz desselben Inhaltes mit einer ungewöhnlichen Konstruktion (ἐξονομάζομαι mit Genitiv, hier des Relativpronomens τοῦ, ebenfalls auf V. 15 λόγοιο bezogen): „nach dem Gott benannt wurde".

[58] Vgl. KAZHDAN 406.
[59] Vor dem Hintergrund der langen, sich über Monate hinziehenden Bemühungen um diese Stelle stellte sich mir schließlich der vorgelegte Text als für mich „sicher und endgültig" dar, in dem Sinne, daß mir eine weitere Beschäftigung mit ihm nicht mehr nötig schien; vgl. vorige Anm.
[60] Es müßte hier die Behandlung von Ged. LXXVI stehen; doch dies wird so wie in den Prodromea erst am Ende nachgeholt.
[61] Oder lieber klein schreiben, wofür ich plädieren würde.

V. 38: ὡς δ' ὁπότε σφαίρην περὶ μειράκια κροτέονται
In der Hs. lese ich das Partizip κροτέοντα, das in den Text zu setzen ist; das Hauptverb steht im nächsten Vers: στροφόωσιν (transitiv). Im übrigen liegt hier Tmesis vor, das Verb heißt περικροτέω wie in Ged. XXX 36; LVIb 48; LXXIX 31. (Zum „Spiel" selbst vgl. etwa Ph. KUKULES, Βυζ. Βίος καὶ Πολ. 3, 140 ff.)

V. 41: die Form θελέθουσα (soweit ich weiß, sonst nicht belegt) verdiente festgehalten zu werden; sie verhält sich zu θέλω wie θαλέθω zu θάλλω oder τελέθω zu τέλλω (sowohl θαλέθω als auch τελέθω wären übrigens bedeutungsmäßig ungeeignet θελέθω zu ersetzen, was in paläographischer Hinsicht keine Schwierigkeiten machen würde; θελέθω ist offenbar als epischer, poetischer empfunden worden als ἐθέλω, das in metrischer Hinsicht grundsätzlich dieselben Möglichkeiten bietet; dennoch hätte ἐθέλουσα in unserer Stelle die Kürzung des vorangehenden πω bewirkt und so den Hexameter unmöglich gemacht. Möglicherweise waren es somit metrische Zwänge, die zur analogen (s. o.) Neubildung θελέθω geführt haben[62]. Daß die Form, wie bereits gesagt, poetischer klingt, muß als besonders willkommener Effekt betrach-

[62] Neben λιγήνεται XLII 58 (vgl. dazu o. S. 29) bestätigt gerade der hier vorliegende Fall, was Prodromea 115 über die Prägung neuer Wörter (d. h. von Parallelformen) durch Theodoros Prodromos gesagt wurde: er entschließt sich dazu nur, „wenn ein (vor allem metrischer) Grund vorliegt". Ich meinte, ich hätte damit eigentlich etwas Selbstverständliches gesagt. TRAPP 70 sieht (in Zusammenhang mit LXXVIII 6 δακέταισιν cod.: die Korrektur lautete -οισιν, dazu unten) diese Auffassung (bzw. „kategorische Behauptung") als erschüttert an, da „Prodromos auch anderswo δακέτης, -αισιν verwendet: *SBN* 10 (1963) 369, 23 δακέταισιν; 371, 46 δακέτην". Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß der Dichter im letzten Fall (δακέτην ὀλοώτατον) die bekannte Form δακετὸν eben aus metrischen Gründen (er brauchte eine lange Silbe vor ὀλοώτατον) nicht benutzen konnte. Man kennt das zeitliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Gedichten nicht, doch kann ich mir vorstellen, daß die Bildung der neuen Form δακέτης in einem solchen Fall wie der eben beschriebene ihren Ursprung haben könnte. (Übrigens überliefert die eine der beiden Hss. zu 369, 23 [s. o.] ἐνδεκέτεσιν!). Einmal geprägt, könnte dann der Dichter die neue Form wegen ihrer Ausdrucksmöglichkeiten, die sie mit dem Suffix -της (nomen agentis) bot, auch anderswo benutzen. Interessant wäre im übrigen zu wissen: 1. ob δακέτης auch sonst in der byzantinischen Literatur vorkommt (dann wäre der Fall für die hier diskutierte Frage völlig uninteressant); 2. ob Prodromos umgekehrt die herkömmliche Form δακετόν überhaupt benutzt (wenn nicht, dann hätten wir dieselbe Situation wie unter 1. vermerkt, δακέτης würde zum Sprachgebrauch des Autors gehören). Übrigens: TRAPP schreibt die Korrektur δακέτοισιν zu LXXVIII 6 irrtümlich immer noch HÖRANDNER zu; auch *SBN* 10 [= Scripta minora di Ciro Giannelli], 1969, 353 Anm. 1 (worauf er selbst hinweist) gibt Auskunft darüber, daß sie von GALLAVOTTI stammt, was mir und auch HÖRANDNER selbst vorher nicht bekannt war; außerdem ist die Zurückweisung dieser Korrektur auch nicht neu, das hatte bereits Giannelli in derselben Anmerkung getan; neu sind allerdings jetzt die Beispiele δακέταισιν, δακέτην, die wesentlich zur Klärung des Falles (s. o.) beitragen.

tet werden. Somit verwendet der Dichter je nach den Notwendigkeiten des Metrums vier Formen desselben Verbs; Beispiele für die drei anderen: ϑελέσκω III 3; ἐϑέλω III 76; ϑέλω III 46.

Gedicht LXXVI

V. 2: ἐκ τῶν ἄνωϑεν ....

„Lücken der Hss. zu füllen ist nicht nur schwierig, sondern oft auch gefährlich" (Prodromea, Einl. 12); dennoch präsentierte ich am Ende „versuchsweise" meine Ergänzungsvorschläge zu V. 2 und 13 des vorliegenden, in byzantinischen Zwölfsilbern geschriebenen Gedichts. Später hatte ich die Möglichkeit, die einzige Hs. nachzukollationieren, und konnte beide Stellen weitgehend entziffern. Dies bestätigte zwar die Richtigkeit der Grundtendenz der vorgeschlagenen Lösungen, zeigte aber auch, daß durch die Ergänzungen der Wortlaut des Dichters nicht getroffen worden war; somit hat sich zumindest die Bezeichnung „schwierig" als richtig erwiesen. Es hat sich aber vor allem als unabdingbar herausgestellt, daß vor jedem Versuch noch einmal die Hss. einzusehen sind.

In V. 2 lese ich jetzt: ἐκ τῆς (τῶν ed.) ἄνωϑεν δεξιᾶς ἤφ . . σέ με. Im einzelnen: τῆς: das Kompendium ist das für ης wie in αὐτῆς V. 17, nicht das für -ων wie πλουσίων δώρων, V. 1; δεξιᾶς: die Endung durch das bekannte Kompendium geschrieben, schwach, aber deutlich zu sehen; der Ausdruck τῆς δεξιᾶς (scil. χειρὸς τοῦ ϑεοῦ) paßt gut in den Zusammenhang. Danach ist mit Sicherheit ἤφ (der zweite Buchstabe deutlicher als der erste) zu lesen, es folgt eine undeutliche, schwierige Stelle (nicht mehr als zwei Buchstaben, dazu gleich unten) und zum Schluß steht wieder eindeutig σέμε (εμ in Ligatur), was -σέ με ergibt; das bedeutet: vor dem Personalpronomen (das war auch für die Ergänzung der Ausgangspunkt) haben wir einen sigmatischen Aorist, 3. Person Sing.; welches Verb verbirgt sich dahinter?

Bei Hesych 8709 finde ich die Glosse: ἀφνύει, ἀφνύνει· ὀλβίζει. Das dritte enthält die Bedeutung der beiden anderen, die in Zusammenhang mit ἀφνειός stehen; das erste würde also sowohl bedeutungsmäßig als auch in metrischer Hinsicht gut passen: ἤφ[νυ]σέ με: hat mich bereichert, glücklich gemacht[63]; doch die Buchstabenfetzen in der Hs. (es ist nur ein undeutlicher Rest zu sehen) lassen sich nicht als νυ interpretieren; was in der Hs. vor dem Sigma zu sehen ist, könnte eher als die zweite Hälfte eines hochgezogenen η gedeutet werden. Mit Hilfe von TGL s. v. ἀφνύω (vgl. Anm. 63) rekonstruierte ich daraufhin ἤφνησέ, doch zögerte ich, diese wohl paläographisch bessere Alternativform zu akzeptieren, da die nötigen Belege dafür fehlten. Später stellte ich allerdings fest, daß ἀφνῶ in der Tat überliefert ist[64]; Philoxenos fr. 372, p. 265 THEODORIDES (nach Et. Gen. s. v. ἀφνήμων): ἀφνήμων· . . . παρὰ τὸ ἄφενος γίνεται ἄφνος κατὰ συγκοπὴν . . . ἐκ τούτου γίνεται ῥῆμα ἀφνῶ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀφνήμων. οὕτως Φιλόξενος εἰς τὸ 'Ρηματικὸν αὐτοῦ. Das Verb ἀφνῶ ist somit alt; Philoxenos registrierte es in seinem Rhematikon, von wo das Et. Gen. die Etymologie unter Namensnennung ihres Urhebers übernommen hat; von diesem übernahm sie auch das Et. M. 178, 10 (im Rahmen eines komplizierten Artikels): Schließlich findet sich der oben zitierte Text fast wortwörtlich als Scholion zu Ioannes Tzetzes, Chil. IV 775 (p. 571 Leone; hier deutet ein Sternchen vor der Verszahl darauf hin, daß es nicht, wie die anderen Scholien, von Tzetzes stammt, Leone hat es jedoch nicht identifiziert) in einer Hs. des 14. Jh.s[65]. Woher genau Prodromos es kannte, ist (anders als bei γερέϑουσιν, s. o. S. 298) nicht auszumachen; da eine literarische Quelle im Augenblick nicht bekannt ist, scheint sehr wahrscheinlich, daß seine Kenntnis eher lexikographischer Provenienz ist (vgl. o. S. 300, Anm. 20); καταβαίνων ἦρδε war auf jeden Fall nicht der Wortlaut des Dichters, die Ergänzung ging allerdings von einer falschen Voraussetzung aus (τῶν st. τῆς).

V. 13: .... καὶ τριάκοντα χρόνους

Das Ergebnis der Nachkollation ist hier befriedigender, der Text bis auf einen etwas unsicheren Buchstaben vollständig entziffert; er deckt sich weder mit meiner (ἔζησα πέντε), noch mit TRAPPS Ergänzung (διήγαγον τρεῖς), die ihm, da sie ‚länger' ist, „glaubhafter" erscheint[66]. Ich lese jetzt: ἐξ ἀνάλωσα (das sind nur noch 9 Buchstaben). Im einzelnen: zu ἐξ: spiritus asper mit Akzent sowie ξ deutlich zu erkennen, das Epsilon (wohl in reduzierter Form, wie auch sonst in der Hs., angehängt an ξ) bleibt versteckt hinter einem Fleck, kann jedoch als sicher betrachtet werden; danach folgt ein Buchstabe, der eher α als η ist, aus zwei Gründen: 1. der Abstand zwischen ξ und ν ist für ein η zu groß; 2. vor ν, mit ihm verbunden, ist der Strich des Alpha zu sehen. Die vier Buchstaben ναλω befinden sich in der Linie, σ über ω, und das Schluß-α über σ, alles einwandfrei zu lesen, also ἀνάλωσα, oder ἠνάλωσα, was man eher erwartet hätte[67]. Der Dichter hat es mit der Wort-

[63] Vgl. *TGL* s. v. ἀφύω „i. q. πλουτίζω" etc. – Hier wird im übrigen auch eine Form ἀφνέω (ἀφνῶ) erwähnt, allerdings ohne daß eine Belegstelle angeführt wird.

[64] Die Darstellung des Falles habe ich trotzdem nicht gänzlich geändert, um die verschiedenen Phasen der angestellten Überlegungen deutlich hervortreten zu lassen.

[65] Dies ist nunmehr bei der Philoxenos-Ausgabe nachzutragen.

[66] Die Länge der Lücke allein zum Ausgangspunkt für einen Ergänzungsvorschlag zu machen, bleibt in methodischer Hinsicht problematisch (vgl. u. S. 322ff.).

[67] Die Form ohne Augment finde ich nur bei Theoph. Cont. (= vita Basilii) 253, 12 Bonn: ἀνάλωσεν (von Psaltes nicht registriert).

folge anders gemeint, und im übrigen hat er in den Mund des Verstorbenen, von dem wir nunmehr mit Sicherheit wissen, daß er 36 Jahre alt geworden war, einen wohl viel ausdrucksvolleren Ausdruck (ἠνάλωσα = „ich verschwendete") gelegt, der die Reue des Sprechenden sowie dessen spontane Beurteilung der 36 Jahre seines Lebens deutlicher zeigt als das nur feststellende ἔζησα oder das eher beschreibende διήγαγον. (Es ist schön, daß der Dichter schließlich die Entscheidung selbst in die Hand nimmt.)

Die zuletzt besprochenen Stellen, neben einigen anderen, haben anschaulich gemacht, wie wichtig es ist, bei jedem Verdacht und vor jedem Versuch, einen zunächst nach subjektiver Auffassung nicht zufriedenstellend überlieferten Text zu gestalten, als erstes die Überlieferungsträger noch einmal heranzuziehen und sie einer erneuten Prüfung zu unterziehen; oft helfen sie uns aus unserer Ratlosigkeit heraus dadurch, daß sie uns zu einem sicheren Text führen. Führt aber auch die Nachkollation nur zu einer Bestätigung der verdächtigen Lesung, so bedeutet dies immer noch nicht, daß sie unbedingt falsch sein, aber auch nicht, daß sie, weil überliefert, akzeptiert werden muß; hier setzt die Konjekturalkritik ein. Auf die ,Diagnostik' folgen die Bemühungen um die richtige ,Therapie', ein oft langwieriger Prozeß: Um bei dem Bild zu bleiben: Das ,Antidoton' ist oft das Ergebnis einer Diskussion mit mehreren Beteiligten; auch dies dürfte die Bemühung um den an verhältnismäßig ungewöhnlich vielen Stellen nicht gut überlieferten Text der historischen Gedichte des Prodromos gezeigt haben.

Konjekturalkritik hat ihren Ausgangspunkt und vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen grundsätzlichem Respekt vor der Überlieferung und ,Argwohn' im einzelnen, im Sinne einer kritischen Philologie („animus suspicax", Bentley). Letzteres ist im Bereich der byzantinischen Philologie, insbesondere in ihrer Beschäftigung mit der Überlieferung der hochsprachlichen Literatur um so nötiger, als hier im Gegensatz etwa zur klassischen Philologie ein zusätzlicher Faktor unsere Arbeit, die Entscheidung im Einzelfall erschwert. In byzantinischer Zeit ist ja in der Sprache manches möglich, was für die Grammatik des Altgriechischen verpönt war. So weiß der klassische Philologe, daß er eine dieser Grammatik widersprechende Wortform, obwohl überliefert, zu verwerfen hat. Der Byzantinist steht zunächst vor der Frage: ist eine solche Form dem Autor zuzumuten oder eher einem späteren Schreiber zuzutrauen; denn beides wird unter Umständen zunächst als wahrscheinlich erscheinen[68]. Natürlich hat er auch mit

[68] Vgl. meine diesbezüglichen Überlegungen in: *Hermes* 101 (1973) 483f.

Fällen zu tun, in denen eine ungewöhnliche Form weder dem einen noch dem anderen zugesprochen, sondern begründet als unmöglich angesehen werden kann und als solche ganz zu verwerfen ist, weil sie z. B. in einer Dichtung dem Metrum widerspricht oder auch allgemeiner dem Sinne zuwiderläuft.

Um aber bei dem angesprochenen Dilemma zu bleiben: es ist sicherlich nicht richtig, wenn man eine ,jung' oder ,jünger' anmutende Form allzu schnell dem Schreiber zuspricht und deswegen in den Text konjektural eingreift; wir machen es uns aber ebenso leicht, wenn wir allzu bereitwillig für das Überlieferte eintreten, d. h. es dem Autor zuschreiben, weil es schon einmal bei einem anderen Byzantiner vorkommt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß dieser andere Byzantiner nicht nur einer anderen Zeit, sondern möglicherweise auch einer anderen Literaturgattung angehört, in der andere Sprachregeln gelten mögen. Die Verwischung der Grenzen zwischen den Literaturgattungen oder auch die Vermischung von unterschiedlichen Stilebenen fällt uns nicht schwer[69]; so greifen wir immer wieder, z. B. auch wenn wir einen Dichter vor uns haben, allzu schnell und unbedenklich auf den „Psaltes" zurück, dabei völlig vergessend, daß dieser eine „Grammatik der byzantinischen Chroniken" geschrieben hat; er wird auf diese Weise manchmal, so will es mir scheinen, ,überfordert'[70]. Sicherlich sind die Dinge in der hochsprachlichen byzantinischen Literatur nicht so klar voneinander geschieden wie in der antiken, wo der klassische Philologe zwischen Dichtung und Prosa unterscheidet und z. B. selbst innerhalb der zweiten ihm nie einfallen würde, ein Wort etwa aus der Scholienliteratur als Konjektur oder als Stütze eines falsch überlieferten Wortes etwa im Platontext, geschweige denn im Text eines Dichters in Anspruch zu nehmen. Dennoch gibt es auch

[69] Erst in den letzten Jahren hat die Forschung ihr Augenmerk auf das Problem der Sprach- und Stilebenen gelenkt, vgl. z. B. H. Hunger, Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII (*WBS* XV). Wien 1981, 18ff.; desselben: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München 1978 (Kap. „Geschichtsschreibung", *passim*); vgl. ferner I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Literature, in: *JÖB* 31/1 (= XVI. Intern. Byzantinisten-Kongreß, Akten I/1). Wien 1981, 289–312. Da ist noch manches zu erwarten, was auch für die Textkritik von Nutzen sein wird.

[70] Das Gleiche gilt für K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. Leipzig 1898 (Nachdruck 1970): Dieterich hat in der Einleitung X–XIX klar dargestellt, auf welcher Grundlage und mit welcher Zielsetzung er seine Untersuchungen anstellt. Um ein Beispiel heranzuziehen: Sowohl Psaltes 336f. als auch Dieterich 183f. tragen nichts zur Klärung der Frage bei, ob LXXIV 124 das überlieferte κἀντεῦθεν beibehalten werden kann und nicht in κἀνταῦθα korrigiert werden muß (vgl. Trapp 70); es handelt sich dort um andere Dinge, nicht um κἀνταῦθα-κἀντεῦθεν in metaphorischer Bedeutung; Auch Nikol. I. Patr. Letters 11, 115 und 110, 13 liegt übrigens ein anderer Fall vor! Vgl. auch unten Anm. 72.

in der byzantinischen Philologie gewisse Grenzen. Um ein krasses Beispiel zu konstruieren: mit dem Hinweis darauf, daß in einer Heiligenvita „dativus cum infinitivo" statt „accusativus cum infinitivo" vorkommt[71], kann man einen solchen Fall etwa in der Überlieferung des Eustathios von Thessalonike schlecht verteidigen. Doch hier taucht zugleich die schwer zu beantwortende Frage auf: wo zieht man die Grenze zwischen dem, was generell bzw. für eine bestimmte Literaturgattung oder für eine bestimmte Zeitperiode annehmbar, und dem, was für den einzelnen Autor auszuschließen oder zumindest unwahrscheinlich ist? Nach der Hss.-Kollationierung und endgültigen Feststellung der Überlieferung kann hier, wie ich meine, nur der „usus auctoris" eine feste Grundlage bieten[72]. (Dazu gehört selbstverständlich auch die Frage, ob und in welchem Grade ein Autor Konzessionen etwa an die Umgangssprache macht, inwiefern einzelnes aus diesem Bereich Eingang gefunden hat in einen hochsprachlichen Text eines bestimmten

[71] Wie es auch in der Tat vorkommt; vgl. *AnBoll* 87 (1979) 129: τὸ γὰρ πάσχειν μοι (von Lackner zu Recht im Text belassen).

[72] Der „usus auctoris" führte z. B. zur Konjektur ἀχονάσθω für überliefertes ἀχονείσθω in XLIV 78, das (paläographisches Argument) unter dem Einfluß der in V. 74.75 vorkommenden Formen auf -είσθω (und den vielen auf -έσθω) entstanden sein kann; daß zudem die Ligatur für ει in den Hss. mit α sehr leicht verwechselt wird, gehört zu den allgemeinen Erfahrungen. Auch die Tatsache, daß LIId 4 ἀχονισθέντες überliefert ist, was bereits Sternbach in ἀχονηθέντες korrigierte (ihm folgte Hörandner, s. App. z. St.), spricht dafür, daß auch XLIV 78 der „usus auctoris" (ἀχονάω) respektiert werden muß; man hätte sonst ohne ersichtlichen Grund dem Dichter des 12. Jh.s die Formen ἀχονέω, ἀχονίζω zugemutet, was höchstwahrscheinlich den Schreibern des 15. bzw. 13. Jh.s zuzusprechen ist. – Auch das bei Ioannes Tzetzes, Comm. in Aristoph. IV 3, 964s 4 überlieferte ἀχόνει (worauf Trapp 69 hinweist) ändert nichts daran: zum einen ist die normale Form ἀχονάω in Tzetzes' Scholien in drei weiteren Stellen überliefert (IV 2, 644s 7; 3, 915d 5.1029s 4); sie entspricht also dem Sprachgebrauch des byzantinischen Polyhistors; zum anderen ist hier die schlechte Qualität der Hs. V zu berücksichtigen (s. ebda. IV 1, s. LVIII), was zwar, wenn man lexikographische Zwecke verfolgt, nicht immer leicht, was aber notwendig ist zur Klärung einer solchen Frage wie der vorliegenden. Schließlich darf man nicht vergessen, mit welchen heftigen Invektiven Tzetzes in den Scholien zu seinen Chiliaden aufwartet gegen die Schreiber, die seinen Text (auch etwa in orthographischen Einzelheiten) verunstaltet haben (vgl. Leone, *passim*). Es ist auch hier Vorsicht geboten, was nicht besagt, daß die Bewegung in den Verba contracta auf -άω und -έω (in beiden Richtungen), dazu käme jene der Verben auf -όω in Richtung -έω, nicht auch etwa in der hochsprachlichen Dichtung vorhanden ist; vgl. die Zusammenstellung solcher Formen in meiner Symeonausgabe, Ind. Graec., verborum formae (S. 494). – Im übrigen gehört die Erscheinung wohl zum Alltag des Byzantinisten.

Der „usus auctoris" führt auch (um ein zweites Beispiel heranzuziehen) zu κἀνταῦθα (in metaphorischem Sinne) für überliefertes κἀντεῦθεν in LXXIV 124; sowohl in diesem Gedicht als auch überhaupt in den Historischen Gedichten unterscheidet Prodromos genau zwischen der einen und der anderen Form in der Verwendung (vgl. auch o. Anm. 70).

Autors, was nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann[73]. Eine sicherere Ausgangsposition für die Konjekturalkritik vermag ich nicht zu sehen, zumal in Anbetracht des heutigen Wissensstandes in bestimmten Bereichen der byzantinischen Philologie, der noch wesentliche Hilfsmittel fehlen – ein Sachverhalt, auf den Browning 264 gebührend und umsichtig hingewiesen hat[74]. Um hier nur auf eine „Lücke" zu verweisen, womit wir zu unserem Dichter des 12. Jh.s zurückkehren: ein Lexikon der Literatur der Zeit vom 9.–12. Jh. ist nicht vorhanden; doch selbst dies wäre auch nicht alles; denn die Lexikographie gibt uns nur ein zusätzliches, wenn auch wichtiges Arbeitsinstrument in die Hand; sie liefert das ‚Rohmaterial', nimmt uns nicht die Entscheidung über den Einzelfall ab. Das konnte gelegentlich auch am Text der historischen Gedichte des Theodoros Prodromos gezeigt werden.

Eine Konjektur ist ein komplexes Phänomen; sie ist ein Zusammenspiel von vielen Faktoren (vgl. Prodromea 12), die, wenn sie treffend sein soll, alle in diesem einen Punkt konvergieren müssen; daß sie dennoch nie als endgültig betrachtet werden sollte, was wir manchmal in unserer Euphorie beim relativen ‚Gelingen' unserer Bemühungen tun, ist selbstverständlich; daran hat unlängst auch Kazhdan 406 zu Recht erinnert. Oft sind bei Änderung der Voraussetzungen, z. B. unserer Kenntnis von der Sprache, andere Ergebnisse zu erzielen. Auch stellt sich nicht selten heraus, daß die Autoren es doch anders gemeint haben. Die Sprache ist nie als Ganzes zu bewältigen, noch weniger sind immer die Möglichkeiten zu erahnen, die ihr die Autoren abzugewinnen vermögen; um so nötiger ist es, sich streng an die Prinzipien der Konjekturalkritik zu halten; sie ist als Methode erlernbar und beherrschbar; freilich wird ihre richtige Anwendung Sache des Einzelnen bleiben; daß sie im übrigen auch innerhalb der byzantinischen Philologie zu überzeugenden Ergebnissen geführt hat, bezeugen viele Ausgaben der letzten Jahrzehnte, zu denen ich ausdrücklich Hörandners Leistung in den historischen Gedichten des Theodoros Prodromos zähle.

[73] Um bei Eustathios von Thessalonike zu bleiben: vgl. etwa op. 291, 61 (ἄνθρωπος ...) ἀναπεσᾶς [= κατακείμενος]. – In der volkssprachlichen Literatur überrascht übrigens manchmal ein Text umgekehrt mit einer obsoleten Form (was eigentlich verständlicher ist) oder gar eine eigens nach den Gesetzen der altgriechischen Grammatik gebildete Form eines neuen Wortes; vgl. z. B. Const. Porphyr. de cerim. 499, 19 (ἐν ταῖς) τέντεσιν (wo man höchstens an die Änderung der Orthographie denken könnte)!

[74] Das in den bisherigen Ausführungen Gesagte betrifft zwar zunächst grundsätzlich die hochsprachliche byzantinische Literatur, findet jedoch *mutatis mutandis* Anwendung auch bei der volkssprachlichen: auch hier ist der Sprachgebrauch eines Autors oder eines anonym überlieferten Textes zu berücksichtigen, ferner die Sprachgewohnheit der Zeitperiode, der ein Text entstammt. Ein Problem für sich bildet die Heranziehung des Neugriechischen bei der Konstitution sowohl hochsprachlicher als auch volkssprachlicher Texte.

HENRY AND RENÉE KAHANE / URBANA

ROBERT DE BORON'S JOSEPH OF ARIMATHEA

Byzantine Echoes in the Grail Myth

1. EASTERN ANTECEDENTS

Robert de Boron, a Burgundian, writing in all probability at the turn of the twelfth to the thirteenth century, was the first to perceive the Grail myth as a totally Christian theme. He constructs his roman around Joseph of Arimathea, mentioned in the Gospels as a secret disciple of Jesus. The narrative proper tells, as the author states (l. 3493), the "Story of the Grail".[1] It is about 3500 lines long and runs, in the portions here relevant, like this:[2]

> Joseph of Arimathea, a soldier of Pilate, was granted the body of Christ and while washing it, caught the flowing blood into the *veissel* in which Christ made His Sacrament at the Last Supper. After the Resurrection the angry Jews imprisoned Joseph, who had removed Christ from the Cross, intending to starve him to death. But Joseph was miraculously kept alive without food for forty years, since Christ appeared to him bringing the vessel with the Holy Blood, which He identified with the Chalice (l. 909), and He revealed to Joseph the *secrez dou Graal* (l. 3336) and with His instructions instituted the Mass. Joseph was freed by Emperor Vespasian and wandered about with the Holy Vessel, accompanied by a band of followers. One of the men, speaking of the powers of the sacred vessel, called it *Graal* (l. 2659). Joseph left the vessel in the hands of his sister's husband, Hebron or Bron, the Fisher King. The group went westward.

[1] The text: Robert de Boron, Le roman de l'estoire dou Graal, W. A. NITZE, ed. (*Classiques Français du Moyen Age*, 57). Paris 1971. A German translation by K. SANDKÜHLER, Robert de Boron, Die Geschichte des Heiligen Gral. Stuttgart 1958.

[2] A summary in U. T. HOLMES, A History of Old French Literature. New York 1962, 292–293.

In the recent, and most stimulating, analysis by Francesco Zambon,[3] Robert is seen as transforming a soteriological doctrine into the symbolic language, the imagery, of the Grail secrets: Robert's Joseph is not only the possessor of the Sepulchre in which he deposits the body of Christ, but also of the *veissel*, and after Christ revealed to him its message Joseph was turned into an evangelist, and his tidings come close to being a "Gospel of the Grail", aiming at the redemption of mankind.

Among the probable sources of Robert's work, apart from such apocryphal texts as the *Gospel of Nicodemus*, were, above all, two: a) Byzantine folktales surviving in a seventh-to-eigth-century Georgian legend of Joseph of Arimathea as an evangelist and the keeper of the Holy Blood,[4] and b) the *Historia ecclesiastica*, a commentary on the divine liturgy ascribed to St. Germanus, the Patriarch of Constantinople from 715–730. This text was repeatedly altered in the following centuries, with one heavily interpolated version labelled *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*.[5] The *Historia ecclesiastica* reached Western Latinity in a translation by Anastasius Bibliothecarius (9th c.)[6] or through adaptions, in particular that by Honorius of Autun (12th c.), in his *Gemma animae*.[7]

The allegorical and mystic link between the properties of the Eucharist and the entombment of Christ was an essential constituent of the Byzantine image of Joseph of Arimathea. This image was adopted by the West with a late reflection in Robert de Boron's romance on the Grail. To exemplify: In the *Contemplatio*, the altar represents the sepulchre in which Joseph buried Christ (420C–D); the veil covering the chalice and paten is compared to the

[3] F. ZAMBON, Robert de Boron e i segreti del Graal (*Biblioteca dell'Archivum Romanicum*, ser. I, vol. 169). Firenze 1984. A review of Zambon's study by the present writers, which appeared in *Zeitschrift für romanische Philologie* 103 (1987) 108–114, contained a first attempt of ours to link Robert's Joseph of Arimathea to Byzantine models.

[4] This legend, emphasizing Joseph the missionary, dealt with a Christian community at Lydda, in Palestine, a creation by Joseph and the Apostle Philip. From Philip, the converter of the Galatians (a Celtic tribe settled in Asia Minor), a bridge led to Gaul and to the evangelization of Britain by Joseph, centered in Glastonbury. The affiliation with the Arthurian world was thus established, and with the transfer to Britain, as narrated by Robert, the Grail reached its destination (ZAMBON, pp. 23–24, following above all H. A. WESSELOFSKY, Zur Frage über die Heimath der Legende vom heiligen Gral. *Archiv für slavische Philologie* 23 [1901] 322–333. A German translation of the Georgian legend: Th. KLUGE, Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda. *Oriens Christianus*, n. s., IV [Leipzig 1915] 24–38).

[5] *PG* 98, 384–453. This version is quoted here as *Contemplatio*.

[6] N. BORGIA, La 'Εξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. *Roma e l'Oriente* 2 (1911) 144–156, 219–228, 286–296, 346–354.

[7] ZAMBON, op.cit., 24–25, with a reference to Honorius' text in *PL* 172, 558.

stone with which Joseph closed the tomb (424B–C); the paten is compared to the hands of Joseph and Nicodemus burying Christ (421C), or to the bed in which the Body of the Lord is laid out by the priest and the deacon, who are Joseph and Nicodemus (397B).

Robert's presentations of these analogies were expressed by Christ Himself when He appeared to Joseph in prison and handed over to him the *veissel* of the Eucharist (ll. 901–913):

"Ce que tu de la crouiz m'ostas	"When you took me down from the cross
Et ou sepulchre me couchas	and put me into the sepulchre
C'est l'auteus seur quoi me metrunt	it became the altar on which will put me
Cil qui me sacrefïerunt.	those who will sacrifice me.
Li dras ou fui envolepez	The cloth in which I was wrapped
Sera corporaus apelez.	will be called the corporal.
Cist veissiaus ou men sanc meïs,	This vessel into which you put my blood,
Quant de men cors le requeillis,	when you gathered it from my body,
Calices apelez sera.	will be called the chalice.
La platine ki sus girra	The paten which will lie on top of it
Iert la pierre senefïee	will signify the stone
Qui fu deseur moi seelee	which was sealed over me
Quant ou sepulchre m'eüs mis."	when you had put me into the sepulchre."

As to their portrayal of Joseph of Arimathea, the exegeses of the divine liturgy, of which the *Contemplatio* is just one, went beyond his traditional image shaped by the Gospels: they represent him as the propagator of doctrines which, for centuries, kept the Byzantine world in suspense. This aspect, too, we believe, left its traces in Robert's work. Two liturgical texts, the *Trisagion* and the *Monogenes*, representing the Monophysitic and the Orthodox Byzantine orientations, are both explicitly linked to Joseph. They prefigure the message which Robert channels through the medium of Joseph of Arimathea.

2. THE HYMN Τρισάγιον

Peter the Fuller, the monophysite Patriarch of Antioch (468–70), inserted into the the doxology of the Eucharist celebration, known as the

Trisagion (the 'Thrice-Holy'),[8] the words "Thou who wast crucified for us". This addition, intercalated after the words "Holy God, holy and mighty, holy and immortal" and before the closing "have mercy upon us", triggered a rebellion in Constantinople[9] and became the touchstone of Monophysite doctrine, because it implied the one-ness of Christ's divine and human natures.[10] In the ninth century, the Syrian Bishop Moses Bār Kēphā devoted a lengthy passage of his *Explanation of the Mysteries of the Oblation* to the significance of the *Trisagion*. He dwells on certain aspects: who taught it/ the reason for saying it/ the person of the Trinity addressed by it/ what we mean by reciting it. The discussion centers on Christ and His Incarnation, and it is to Christ and only to Him that the *Trisagion* is directed. Bār Kēphā's question about the originator is of significance in connection with Joseph of Arimathea. In answering it, the Bishop states: "... others say that at the time of the crucifixion, after Christ had given up His spirit into the hands of His Father, the holy seraphim came together round about the body of Christ, and sang this hymn as far as *who wast crucified for us*; and they left out this clause, and very rightly, since it was not for them that he was crucified, but for the whole race of men. At that time, they say, Joseph the Councillor was present, he who begged the body of Christ from Pilate the judge and embalmed it; and they say that when he heard them saying *Holy art Thou, God; holy art Thou, Almighty; holy art Thou, Immortal*, his own mind was enlightened, and he added (thereto) *who wast crucified for us, have mercy upon us*."[11]

Considerably later, in the twelfth century, a good deal of Bār Kēphā's commentary was incorporated into the *Expositio Liturgiae* of another Syrian, Dionysius Bar Ṣalībī. In his exegesis of the *Trisagion* he twice refers explicity to Joseph of Arimathea as the author of the insertion.

The first time, he mentions just Joseph: "Some say that Joseph, the βουλευτής or counsellor of Pilate, because he believed in Christ, asked for the body of Jesus. As soon as he had taken it down from the cross, he was worthy of seeing the angels, who formed three choruses [all three of which

[8] On the first attestation of the "liturgical" Trisagion see R. Bornert O.S.B., Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle (*Archives de l'Orient Chrétien* 9). Paris 1966, 106 n. 3.

[9] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byz. Handbuch, II 1). München 1959, 285.

[10] W. H. C. Frend, The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge 1979, 168.

[11] R. H. Connolly and H. W. Codrington, Two Commentaries on the Jacobite Liturgy. London and Oxford 1913. II. The Exposition of Moses Bār Kēphā that is the Explanation of the Mysteries of the Oblation, 26. On Moses Bār Kēphā, ibid., 2.

glorify only Christ]. And indeed, the first chorus said: *Holy art Thou, God*; and the second, in truth: *Holy art Thou, Almighty*; and, finally, the third: *Holy art Thou, Immortal*. He (Joseph), enlightened, exclaimed: *Who wast crucified for us, have mercy upon us*."[12]

The second time that Joseph of Arimathea is mentioned is in connection with Nicodemus, who (through John 19:39) is traditionally linked to him as helping him in the burial of Christ.

"Those [scholars] say that Ignatius [of Antioch, d. after 110] wrote thus: The Angels chanted this hymn. When they realized that Emmanuel [i.e., the Messiah] was being buried by Joseph and Nicodemus, three groups formed to carry the body of Christ, and while they brought Him away in spirit the first group said: *Holy art Thou, God*, who, being God, became man. The second group said: *Holy art Thou, Almighty*. Since Thou art almighty by Thy nature, for the sake of men Thou hast taken on a body and hast appeared weak. And the third column said: *Holy art Thou, Immortal*. Since Thou art immortal Thou wantest to become mortal in flesh, to vivify our mortal race. Then, Joseph and Nicodemus added: *Thou who wast crucified for us, have mercy upon us*."[13]

This Syrian portrayal of Joseph of Arimathea as a religious doctrinaire, which clashes with his traditional image as the silent burier of Christ, is of significance in the present context: the Joseph of the *Trisagion* assumes an active function as an apostle of the faith.

3. The Troparion 'Ο Μονογενής

A *troparion* is a metrical composition sung in church services, and the one in question is called, after its incipit, 'Ο Μονογενής 'The Only-Begotten'. It was mentioned in an eighth-century version of the *Historia Ecclesiastica* as being part of the Eucharist celebration,[14] and was a feature of both the Byzantine and the Syrian rites. Its authorship has been debated, with tradition attributing the poem predominantly to Emperor Justinian.[15] He supposedly wrote it in 535–536, when he was seeking a rapprochement with the Monophysites. In the Syrian liturgy the troparion appeared under the

[12] Dionysius Bar Ṣalībī, Expositio Liturgiae, H. Labourt, ed. (*CSCO, Scriptores Syri*, ser. II, tom. XCIII). Paris 1903, 43–44.

[13] *Ibid*. 44.

[14] Bornert, *op.cit.*, 162–163.

[15] V. Grumel, L'auteur et la date de composition du tropaire 'Ο Μονογενής. *EO* 22 (1923) 398–418, written in reply to J. Puyade, Le tropaire 'Ο Μονογενής. *ROC* 17 (1912) 253–258, who ascribed the troparion to Severus of Antioch.

label Hymn of Severus.[16] It was so called after the Patriarch Severus of Antioch, the great antagonist of Justinian.

The troparion, nine lines long, runs as follows:[17]

ʽΟ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος	Only-Begotten Son and Word
Τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων,	Of God, immortal,
Καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν	Who didst vouchsafe for our
Σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας	Salvation to take flesh of the Holy
Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,	Mother of God, and Ever-Virgin Mary,
Ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθείς τε,	And didst without mutation become man, and wast crucified,
Χριστὲ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας,	CHRIST, our God, and by death didst overcome death,
Εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος	Being one of the Holy Trinity, and glorified together
Τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.	With the FATHER and the HOLY GHOST, save us.

Now, the *Contemplatio*, which does not contain, but rather paraphrases the text of the troparion, adduces a passage (404D, ll. 7–13) diagnosed by Bornert as an interpolation of the twelfth-thirteenth century:[18]

Τὸ δὲ τροπάριον, ὃ κατὰ τὸ τέλος τοῦ δευτέρου ἀντιφώνου λέγεται, τὸ "ʽΟ Μονογενὴς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ" καὶ τὰ ἑξῆς, ποίημά ἐστιν Ἰωσὴφ καὶ Νικοδήμου. Ἀπαίροντες γὰρ τὸν Κύριον πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι αὐτόν, ἐμυήθησαν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σώματος Κυρίου καὶ τῆς ἐν αὐτῷ ἀχωρίστου θεότητος.	And the troparion, which is sung at the end of the second antiphon, the 'Only-Begotten (Son) and Word of God' and so on, is a work by Joseph and Nicodemus. For upon carrying off the Lord in order to bury Him, they were initiated into the mysteries of the troparion by the venerable and life-giving body of the Lord and the Divinity inseparably residing in the body.[19]

[16] An Engl. translation of the Syriac text is found in F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western, Vol. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896 (rpt. 1965), 77.

[17] The text is from GRUMEL, *op.cit.*, 401. The translation is by J. M. NEALE and R. F. LITTLEDALE, The Liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom, and Basil and the Church of Malabar. London 1869, 5.

[18] BORNERT, *op.cit.*, 139 n. 1 and 142.

[19] For the doctrine involved, cf. L. H. GRONDIJS, Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix. Leiden 1960, p. VI: "dans la mort le Verbe ne se fut pas détaché du corps dominical." A detailed discussion is in the same author's L'iconographie byzantine

After a reference to Justinian's supposed authorship (404D–405A), the *Contemplatio* paraphrases the doctrines of the Incarnation and the Trinity, which are the theme of the troparion. It comments (405A):

Οὗτος ... ὁ γεννηθεὶς ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος προανάρχου Πατρὸς ὑπάρχων, καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου, ἀτρέπτου μεινάσης τῆς θεότητος καὶ ἀσυγχύτου, εἷς ἐστι τῆς ἁγίας Τριάδος, ἐνανθρωπήσας καὶ σταυρωθῆναι καταδεξάμενος, ὁ καὶ ἐν Τρισαγίῳ ὕμνῳ συνδοξαζόμενος ὑπὸ τῶν νοερῶν καὶ οὐρανίων Δυνάμεων. Ἀνεκφοιτήτως γὰρ καὶ ἀχωρίστως τῶν πατρικῶν κόλπων καταβὰς σεσάρκωται. Αὐτὸς οὖν ἐστι ὁ σώζων ἡμᾶς.	He ... was born [i.e., not "created"] the only-begotten Son and Word of the Father who was before all eternity. He vouchsafed, for our salvation, to take flesh of the Holy Mother of God. His Divinity remained without mutation and without fusion. He is one of the Holy Trinity, who became man and vouchsafed to be crucified, and who in the hymn Trisagion is glorified together [with the Father and the Holy Ghost] by the spiritual and celestial Powers. For He took flesh descending from the bosom of His Father without detachment and separation. He is the one who saves us.

The troparion echoes the religious currents of the time. With the Μονογενής Justinian met the demands of the Monophysites in three respects, in the interpretation of Grumel (op.cit.): the Incarnation *for our salvation*/ the Incarnation *of the Holy Mother of God and Ever-Virgin Mary*/ the Word becoming man *without involving change* and *being one of the Trinity*.

The Μονογενής seen as a creation by Joseph of Arimathea converts him into an evangelist, and this is the role which Robert would assign to him in his roman.

4. The Secrets of the Grail

The topos of the "revelation" evolves as a central constituent in the reconstruction of Robert's inspiration. Zambon speculates that a lost version of the *Gospel of Nicodemus* (or some other text of the same genre) might have suggested the esoteric theme. But he cannot lay his hand on such a model: "In no known text does Joseph of Arimathea appear as the receiver of a secret revelation of Jesus" (op.cit. 66). Yet, the passage cited from the

du Crucifié mort sur la croix (*Bibliotheca Byzantina Bruxellensis*, I). Bruxelles and Utrecht 1947.

Contemplatio was, we suggest, such a text. We do not know through which version of it Robert became acquainted with the revelation. In any case, the *Contemplatio* contained the base and the essence of Robert's roman; the troparion verbalized the doctrines which he enunciated, and the interpolation of 404D, 7–13 provided the main features of the story: Joseph receiving the revelation from Christ Himself, and being the author of the troparion and its message.

Trinity and Incarnation, the two doctrines which represent the message of the troparion, constitute, in Robert's own words, the *secrez dou Graal* as revealed to Joseph of Arimathea by Christ (ll. 3329–3336):

"... Diex a toi vint	"God came to you
En la chartre et ton veissel tint	in the prison and carried your vessel
Et en tes meins le te bailla;	and put it into your hands;
Les seintes paroles dist t'a	He spoke to you the Holy words
Ki sunt douces et precïeuses	which are sweet and precious
Et gracïeuses et piteuses	and graceful and pious,
Ki sunt proprement apelees	which appropriately are called
Secrez dou Graal et nummees."	and named *Secrets of the Grail.*"

And the *seintes paroles*, the last words of Christ addressed to Joseph when He handed him the Holy vessel, are an exposition of the mysteries of Trinity and Incarnation (ll. 939–945):

Diex dist: "Joseph, quant tu vouras	God said: "Joseph, whenever you want
Et du mestier en averas	and will be in need of it,
A ces trois vertuz garderas,	You shall look at these three forces
Qu'une chose estre ainsi creiras;	and thus believe that they are one;
Et la dame boneeuree	and believe in the blissful lady,
Qui est Mere Dieu apelee,	Who is called the Mother of God,
Ki le benoit Fil Dieu porta."	Who bore the blessed Son of God."

The *Trinitätsbesessenheit*, 'obsession with the Trinity', of Robert de Boron[20] is remarkable: Trinity appears, differently phrased, within twelve passages.[21] Incarnation is typically expressed like this (ll. 97–98):

[20] The term is taken from H. Bayer, Gral (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 28, I–II). Stuttgart 1983, I, 106. Cf. also I, 263: "... der Akzent von Roberts Trinitätsbegriff [liegt] eindeutig auf der *Einheit* der Personen im orthodoxen Sinne, dem *unum esse*, das der 'Estoire'-Verfasser gemäß seiner didaktisch-begrifflichen Grundtendenz mit den gemeinsprachlichen Ausdrücken *une chose, une seule chose* (oder nur *une*), *une partie, la sainte unité* usw. wiedergibt."

[21] Sandkühler, *op.cit.*, 83–85.

Diex voust que ses fiuz char preïst	God wanted His Son to take flesh
De la Virge et de li naschist.	of the Virgin and to be born of her.

The phrase "for our salvation", which marks the goal of Christ's Incarnation, is circumscribed (ll. 103–4) as *venir daigna en terre* "He condescended to come to the earth". Robert's telling the doctrine of Incarnation is indicative of his stylistic strategy. He is quite aware of his task: He identifies his model as *estoires ... escrites par les granz clers feites et dites* "stories written, authored and told by the great scholare" (ll. 933–34). His problem consisted in a change of genre. The technical language of a theological treatise, which was the linguistic medium of the "great scholars", had to be translated into the common language of a roman. The adverbs, which in the *Contemplatio* represented the semantic field of Incarnation and which had surfaced as the keyterms of the Council of Chalcedon (a. 451),[22] are a case in point: ἀτρέπτως 'without mutation'/ ἀσυγχύτως 'without fusion'/ ἀχωρίστως 'without separation' /ἀνεκφοιτήτως 'without departure'. All four lexemes express, with regard to Christ, the concept "taking on human flesh yet remaining divine", which Robert rewrites in three phrasings (ll. 2186–88): *Sanz pechié et sanz vilenie,/ Sanz semence d'omme engenrez,/ Sanz pechié conceüz et nez* "without sin and tarnish, begotten without human sperm, conceived and born without sin".

5. The Byzantine models of Robert's Holy Vessel

Also the names of the great symbol, the Grail, as they appear in Robert de Boron's *Estoire dou Graal*, have their Byzantine analogues.

a) *veissel*. Robert uses the term *veissel* for the vessel in which Christ made His sacrament at the Last Supper: *Leenz eut un veissel mout gent/ Ou Criz feisoit son sacrement.* There in the house an exquisite vessel was found, in which Christ had celebrated His sacrament (ll. 395–96).

The traditonal term for the receptacle in which Christ's Blood was gathered, *veissel*, is also the one used by Robert (ll. 851–55):

Nostres Sires ha treit avant	Our Lord lifted up
Le *veissel* precïeus et grant	the precious and large vessel,
Ou li saintimes sans estoit	in which the most Holy Blood was
Que Joseph requeillu avoit	which Joseph had gathered,
Quant il jus de la crouiz l'osta.	when he brought Him down from the cross
Et il ses plaies li lava.	and washed His wounds.

[22] Beck, *op.cit.*, 284. Frend, *op.cit.*, 2.

Robert's *veissel* may reflect, via Lat. *vascellum* or *vasculum* (the latter variant used in Anastasius Bibliothecarius' translation of an early version of the *Historia ecclesiastica*), Gr. σκεῦος. Although the *Historia* and Robert use equivalent lexemes, their semiotic functions are not the same: In the Byzantine model the chalice of the Eucharist is *symbolically likened* to the receptacle containing Christ's blood, whereas Robert, by having Joseph actually use the vessel of the Eucharist in gathering the Holy Blood, takes the two vessels as *literally identical.*[23]

b) *calice*. The French term, in Church Latin (as, e.g. in Anastasius Bibliothecarius) *calix*, translates Gr. ποτήριον. Christ, in His indoctrination of Joseph, takes the vessel which Joseph filled with the Holy Blood, as identical with the Chalice of the Sacrament (ll. 907–909):

"Cist veissiaus ou men sanc meïs,	"This vessel into which you put my blood
Quant de men cors le requeillis,	when you gathered it from my body,
Calices apelez sera."	will be called the chalice."

c) *l'enseigne de ma mort*. Robert introduces still another, quite illuminating, expression, with Christ functioning as the speaker (ll. 847–50):

"En ten pouoir *l'enseigne* aras	"You will have in your power the symbol
De ma mort et la garderas	of my death and will watch over it,
Et cil l'averunt a garder	and [after you] those will have to guard it
A cui tu la voudras donner."	to whom you will want to give it."

The phrase *l'enseigne de ma mort* 'the symbol of my death' is usually perceived as alluding to the Sepulchre,[24] but rested, we suggest, not so much on a congruity between sepulchre and receptacle (specifically, the chalice) as on the analogy between the Body of Christ (placed within the Sepulchre) and the Blood (the wine in the chalice). This metaphorical perception of the chalice harmonizes with an old tradition: it is documented in the liturgical homily XVII *An Exposition of the Mysteries*, written in Syriac and ascribed to Narsai,[25] one of the pillars of the early Nestorian

[23] Borgia, *op.cit.*, 293. The allegorical link between the chalice of the Eucharist and the vessel of the Holy Blood occurs also in the *Contemplatio* (400B), although in both the *Historia ecclesiastica* and the *Contemplatio* it appears without an explicit mention of Joseph as the keeper of the latter.

[24] Zambon, *op.cit.*, 93–95.

[25] The Liturgical Homilies of Narsai, translated into English with an Introduction by R. H. Connolly (*Texts and Studies*, vol. VIII, 1). Cambridge 1909 [Rpt. 1967], 3–4. Homily

Church (d. c. 502). The text describes the Mass in the terms of Christ's passion and burial, with the "deacons" who carry the paten and the chalice viewed as the angels who carry and entomb Christ:

"In that hour let us put away from us anger and hatred, and let us see Jesus who is being led to death on our account. On the paten (πίναξ) and in the cup He goes forth with the deacon[s] to suffer. The bread on the paten and the wine in the cup are *a symbol of His death. A symbol of His death* these (the deacons) bear upon their hands; and when they have set it on the altar and covered it they typify His burial. ... These (the deacons) bear the image ... of the watchers (i.e., angels) who were ministering to the passion of the Son. He was ministered to by angels at the time of His passion, and the deacons attend His body, which is suffering mystically."

d) *Graal*. Robert, as Zambon[26] convincingly argues, knew Chrétien's *Perceval* (or *Li contes del Graal*) and adapted his key concept of a mystic vessel together with its name. Emphasizing the link between the receptacle and its role in the salvation of mankind, he relates the lexeme *graal*, either in folk-etymological naiveté or with a shrewed play on the word, to *agreer* 'to receive with pleasure' (ll. 2658–61):

Qui a droit le vourra nummer	Who will want to name it properly
Par droit *Graal* l'apelera;	will rightly call it Grail;
Car nus le *Graal* ne verra,	for nobody will see the Grail,
Ce croi je, qu'il ne li *agree*.	I believe, whom it does not please.

In a narrow perspective, OFr. *graal* (with variants spread from Catalonia-Aragon and Southern and Central France into NW Italy) was a popular term for 'vessel'. In the context of the Grail myth, the common noun turned into a nomen proprium. Its origin is debated; we favor a Greek etymon κρατήρ, nativized via a Latin short form *cratus* and its Romance derivative *gradal-*.[27] The short form *cratus* is recorded from the tenth to the thirteenth century in glosses and literature: in the tenth century, in an Old English Glossary[28]; in the eleventh century, in the animal poem *Ecbasis captivi* (l. 113)[29]; in the thirteenth century, in the *Nederduitsch Glossarium van*

XVII has been ascribed "by one or two late authorities" to a writer of the thirteenth century but is, according to Connolly, "a genuine work by Narsai" (p. xxxviii and p. xli).

[26] Zambon, *op.cit.*, 28–35.

[27] H. and R. Kahane, The Grail, in: Encyclopedia of Religion, M. Eliade, ed. New York 1987, VI, 90.

[28] R. T. Oliphant, The Harley Latin-Old English Glossary (*Janua Linguarum: Series Practica* XX). The Hague 1966, no. 2009.

[29] W. Trillitzsch and S. Hoyer, Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam. Leipzig [1964], 48–49.

Bern.[30] Robert de Boron's use of the lexeme *graal* for the religious vessel of his story fits this explanation of its name: Already in the Gr. ecclesiastic literature the base form κρατήρ designated the chalice of the Eucharist.[31] The Latin Hellenism *crater* appeared in this use in the translation, by Anastasius Bibliothecarius, of an early Greek version of the *Historia ecclesiastica* by St. Germanus:[32]

Calix iterum est secundum *craterem* ubi, secundum quod scriptum est, sapientia, id est filius Dei, miscuit sanguinem suum pro vino. Illic etiam addidit in sancta mensa sua omnibus: *bibite sanguinem meum* pro uino mixtum uobis *in remissionem peccatorum et uitam aeternam.*	The chalice in turn tallies with the *crater*, where, as is written, Wisdom, that is the Son of God, mixed His Blood instead of wine. That is why He also added at His Holy Table for all those present: Drink my Blood, mixed for you, instead of wine, for the remission of your sins and for your eternal life.

6. Epilogue

Robert de Boron's Christian message aiming at mankind is, in its essence, the poetic treatment of two doctrines, Trinity and Incarnation. These doctrines are expounded by the central character of the poem, Joseph of Arimathea, to whom they had been revealed by Christ Himself. Joseph is a figure of the New-Testament tradition, whom Robert elaborated into an Apostle-like personage. This image of Joseph, in conjunction with the doctrine proclaimed, was prefigured in specific Byzantine sources which reached Western Latinity in sundry versions. The same Byzantine tradition is reflected in the various designations, echoed in the West, of both the vessel of the Eucharist and the vessel in which Christ's Blood was gathered. One of these designations, κρατήρ/*crater*, revived through the name of the vessel, *graal*, that played a most prominent role in the fashionable literature of Robert's time. But it represented an eerie and otherworldly concept, and Robert, evidently, wrote his *Grail* roman as a Christian assertion against the *Grail* story written by Chrétien.

[30] J. W. Fuchs, et al., Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi, II (Leiden 1981) 1171, s.v. *cratus*.

[31] J. Braun S.J., Das christliche Altargerät. München 1932, 24. – H. and R. Kahane, Wolframs Gral und Wolframs Kyot, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89 (1959) 194–196. – G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, 776, s.v. κρατήρ.

[32] Borgia, *op.cit.*, 293.

ALEXANDER KAZHDAN / DUMBARTON OAKS

THE CROWN-MODIOLOS ONCE MORE

P. Charanis dedicated two articles to the problem of the crown-modiolos;[1] his view was refuted by F. Dölger and O. Treitinger.[2] The source evidence concerning the modiolos is scanty: *De Ceremoniis* by Constantine VII, Genesios, the Continuator of Theophanes, and Scylitzes, the three latter describing one and the same event – the coronation of Michael I.

Recently, G. Dagron suggested an emendation to the text of the *Patria* and read μετὰ τοῦ μοδιόλου instead of "with the modios".[3] If his emendation is correct the Tyche of the City was represented having a modiolos, but I am not sure that the emendation is necessary: the Tyche could hold a modios as well.

There is at least one more piece of evidence – in his Ninth Homily, Germanos II announced that he was more ornamented than any of the decorated emperors who had a modiolos (ed. wronlgy μοδιέλῳ) on his head and a *tebenne* as his garment.[4]

Neither evidence help to solve the question of the constitutional significance of the modiolos, but it is worth noting that the Ninth Homily was delivered soon after John III's enthronization: the emperor is *charitonymos*, a traditional epithet for John, and the former emperor's son-in-law (p. 275.19–25): he is also declared to be "my portion given by God" (λάχος ἐμοὶ θεοδώρητον), which hints at the name of his predecessor and father-in-law, Theodore I Laskaris (p. 273.2). So the memory of Theodore was still alive, and so was the memory of John's coronation. The mention of the modiolos could be, in this connection, deliberate.

[1] P. Charanis, The Imperial Crown Modiolus and its Constitutional Significance. *Byz* 12 (1937) 189–95; The Crown Modiolus Once More. *Byz* 13 (1938) 337–81.

[2] F. Dölger, *BZ* 38 (1938) 240; O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Jena 1938 (repr. Darmstadt 1956), 10, n. 8.

[3] G. Dagron, Constantinople imaginaire. Paris 1984, 185, n. 115.

[4] Germanos II. Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ, ed. S. N. Lagopates. Tripolis 1913, 273.4–5.

The homily contains another unused piece of information. According to the lemma, it criticizes a *kanikleios* and *mystikos*, a former deacon (p. 273). Against the same *kanikleios* was directed the Tenth Homily also. This man evidently must be added to F. Dölger's list of *kanikleioi*.[5]

[5] F. Dölger, Byzantinische Diplomatik. Ettal 1956, 57.

FJODOR B. POLJAKOV / KÖLN

DIE ABSETZUNG DES PATRIARCHEN KALLISTOS I. IN DER DARSTELLUNG DER ALTRUSSISCHEN CHRONISTIK

Als sich im Jahre 1353 die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Johannes VI. Kantakuzenos und Johannes V. Palaiologos bereits dem Höhepunkt näherten, beschloß der erstere nicht ohne Zögern, seinen ältesten Sohn Matthaios zum Mitkaiser krönen zu lassen[1]. Die Krönungsprozedur sollte gemäß korrekten legalistischen Normen – worauf Kantakuzenos selbst ja stets großen Wert legte – vollzogen werden (δέον ... τὸν νέον βασιλέα τῷ μύρῳ χρίεσθαι κατὰ τὸ ἔθος, Cantac. IV 37 [III 270])[2].

Nun mußte das Vorhaben zunächst an der widerwilligen Haltung des Patriarchen Kallistos I. (1350–1353 und 1355–1363) scheitern. Nach einiger Bemühung, das Zugeständnis des Patriarchen dennoch zu erlangen, sah sich der Kaiser schließlich genötigt, ihn durch eine Bischofssynode absetzen zu lassen. Daraufhin verließ Kallistos fluchtartig die Stadt und begab sich auf die Insel Tenedos. Seine Nachfolge trat sogleich Philotheos Kokkinos (1353–1354 und 1364–1376) an, der bisherige Metropolit von Herakleia in Thrakien[3].

[1] D. M. Nicol, The Byzantine Family of Kantakuzenos (Cantacuzenus). Ca. 1100–1460. A Genealogical and Prosopographical Study (*DOS* XI). Washington 1968, 108–122, Nr. 24. – Ein Enkomion auf Matthaios Kantakuzenos als Kaiser: G. H. Karlsson (Hrsg.), Codex Upsaliensis Graecus 28 (*Bibliotheca Ekmaniana* 69). Stockholm 1981, 84–92; ferner A. Constantinides Hero, An Unknown Letter To Matthew Kantakuzenos, in: Okeanos. Essays Presented To Ihor Ševčenko (*Harvard Ukrainian Studies* VII). Cambridge Mass. 1984, 280–287.

[2] F. Dölger, Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist, in: F. Dölger, ΠΑΡΑΣΠΟΡΑ. Ettal 1961, 194–207; F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt. Darmstadt 1976, 383–384 u. passim; vgl. A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt 1959, 172f.

[3] A. Failler, La déposition du patriarche Calliste Ier (1353). *REB* 31 (1973) 5–163; P. Charanis, Imperial Coronation in Byzantium: Some New Evidence. Βυζαντινά 8 (1976) 39–46; J. Darrouzès, Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, Fasc. V. Paris 1977, 281–284; weitere Literatur bei E. Trapp [et al.], Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, 5. Faszikel: K ...–Κομνηνοῦτζικος. Wien 1981, 44–46, Nr. 10478. – Zur Rezeption des hagiographischen Œuvres von Kallistos im slavischen Schrifttum s. A. Lägreid–

Die umrissenen Ereignisse hatten nachhaltige Auswirkungen auf die kirchen- und staatspolitischen Konstellationen in mehreren benachbarten Ländern, nicht zuletzt auch in Litauen und Rußland[4].

Unter diversen Berichten der altrussischen Chronistik, welche im Zusammenhang mit dieser Entwicklung in Byzanz stehen, begegnet man einer nuancenreichen Sondernachricht über die Absetzung des Patriarchen Kallistos I., deren Überlieferung insgesamt auf zweierlei Quellen zurückgeht.

Vorab ist ein chronographisches Kompendium zu erwähnen, welches mit der Welterschaffung einsetzt und bis in das Jahr 6920 (1412) reicht. Dessen einzige bekannte Handschrift ist um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden. Sie befand sich einst im Besitz des Moskauer Rogožskij Altgläubigenarmenhauses und wurde dort erstmals zu Beginn dieses Jahrhunderts durch N. P. Lichačev erschlossen. Nach dem ehemaligen Aufbewahrungsort trägt der Chronograph nunmehr die Bezeichnung Rogožskij Letopisec[5].

Ferner wäre ein anderer Komplex von chronographischen Materialien zu berücksichtigen, und zwar die sog. I. Weißrussische Chronik (auch „westrussische", „weißrussisch-litauische" genannt).

Für unsere Darstellung sind lediglich drei ihrer Repräsentanten, allesamt innerhalb der Sammelcodices anzutreffende Chroniken, von Belang: 1. Nikiforovskaja [Nik.], so nach dem ehemaligen Besitzer N. P. Nikiforov genannt, wurde 1902 von der St. Petersburger Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften erworben; die Handschrift ist überwiegend in das 15. Jahrhundert datierbar. 2. Suprasl'skaja [Supr.], d. h. aus dem Kloster der Verkündigung Mariä in Suprasl' (unweit von Białystok, früher das Gouvernement von Grodno in Westruthenien, heute Polen) stammend, Anfang des

R. Glockner–H. Walter, Die kirchenslavische Vita des Gregorios Sinaites und ihre griechische Vorlage, in: Festschrift f. R. Rohr zum 60. Geburtstag. Heidelberg 1979, 293–310; A. Lägreid, Einige Grundsätze hesychastischer Hagiographie nach den Proömien zweier Viten des Patriarchen Kallistos, in: Festschrift f. L. Sadnik zum 70. Geburtstag. Freiburg 1981, 231–248.

[4] Hier seien nur erwähnt: P. Sokolov, Russkij archierej iz Vizantii i pravo ego naznačenija do načala XV veka. Kiev 1913 (Nachdruck Westmead 1970); D. Obolensky, Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations. *DOP* 11 (1957) 23–78 (wiederabgedruckt in: D. Obolensky, Byzantium and the Slavs: Collected Studies. London 1971, VI); F. Tinnefeld, Byzantinisch-russische Kirchenpolitik im 14. Jahrhundert. BZ 67 (1974) 359–384; G. M. Prochorov, Povest' o Mitjae. Rus' i Vizantija v ėpochu Kulikovskoj bitvy. Leningrad 1978; J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge 1980.

[5] Polnoe Sobranie Russkich Letopisej (hinfort: PSRL), Bd. XV, Lief. 1, Rogožskij Letopisec. [2]Petrograd 1922; vgl. Rukopisnye sobranija Gosudarstvennoj Biblioteki SSSR im. V. I. Lenina, Bd. I 2. Moskau 1986, 37–52 (zur Sammlung).

16. Jahrhunderts. 3. Akademičeskaja [Akad.], etwa Mitte des 16. Jahrhunderts[6].

Die Erzählung über den Patriarchen Kallistos I. ist in der I. Weißrussischen Chronik unter dem Weltjahr 6861, im Rogožskij Letopisec hingegen unter 6860 aufgenommen. Ihr Verhältnis zueinander mag auf eine gemeinsame Vorlage dieser Erzählung schließen lassen. Selbst ein flüchtiger Vergleich der in beiden Chroniken gebotenen Fassungen gibt jedoch zu erkennen, daß die I. Weißrussische Chronik zahlreiche Vereinfachungen, Auslassungen und ähnliche Veränderungen gegenüber dem Rogožskij Letopisec enthält[7]. Daher soll nachstehend die im Rogožskij Letopisec s. a. 6860 überkommene Version der Erzählung mitgeteilt werden[8]:

Того же лѣта бысть в Царѣгородѣ замятня, царя Ивана изгнаша из царства, а на царство сѣдѣ тесть его, тысяцкий отца его, а царь Иван бѣжа в Селоунь. И рече патриарх Калист к царю новому: „не достоить ти быти царю и царствовати, согнал еси царя". Он же не послуша его, патриарх же Калист помянув слово Спасово [: Христово – I. Weißruss.], иже рече к апостолом: „идѣже слово ваше приимуть, ту пребывайте, а идѣже не приимуть, исходяще оттуду и прах от ног ваших оттрясѣте", и въстав препоясав чрѣсла своя и обоув нозѣ свои в сандалиа и взем жезл свой и изыде из Царяграда пѣшь, оставив патриаршьство. И прииде в Солоунь. Царь же новый иного постави на патриаршьство именем Филофиа, бывшаго епископа Ираклийскаго.

И бысть трус велий в Царѣградѣ, 100 и 50 полат пало и иных множьство двиглося, а по странам града [: грады – Supr.] из основаниа извергошася.

„In demselben Jahr [6860 = 1353–54] war in Car'grad [Konstantinopel] eine Verwirrung[9], den Kaiser Ivan [: Ioan, Nik. – Johannes V. Palaiologos]

[6] PSRL, Bd. XVII. Zapadnorusskie letopisi, St. Petersburg 1907; PSRL, Bd. XXXV. Letopisi belorussko-litovskie. Moskau 1980; N. N. Ulaščik, Podgotovka k pečati i izdanie toma XVII PSRL. *Letopisi i chroniki* 1973. Moskau 1974, 360–368; id., Otkrytie i publikacii Suprasl'skoj letopisi, *Letopisi i chroniki* 1976. Moskau 1976, 203–213; id., Vvedenie v izučenie belorussko-litovskogo letopisanija. Moskau 1985, 29–45, 45–48 u. passim.

[7] Die Bemerkung von A. A. Šachmatov, Obozrenie russkich letopisnych svodov XIV–XVI vekov. Moskau–Leningrad 1938 (Nachdruck Düsseldorf–The Hague 1968), 340, daß der Bericht über die Ereignisse des Jahres 1353 in Konstantinopel außerhalb der I. Weißruss. Chronik (*Supr.*) sonst nicht belegt sei, beruht auf einem Versehen, vgl. Ja. S. Lur'e, Obščerusskie letopisi XIV–XV vekov. Leningrad 1976, 41, Anm. 75.

[8] Text nach dem Rogožskij Letopisec, PSRL, Bd. XV 1 (Anm. 5), 61. Für die Versionen der I. Weißruss. vgl. PSRL XXXV 29 (*Nik.*); PSRL XVII 34 = PSRL XXXV 47 (*Supr.*); PSRL XVII 128 = PSRL XXXV 104 (*Akad.*).

[9] Der an dieser Stelle verwendete Begriff *zamjatnja* dient zur Charakteristik verschiedenartiger politischer und gesellschaftlicher Anomalien (z. B. Rogožskij Letopisec, PSRL

vertrieb man von der Macht[10], und auf den Thron setzte sich sein Schwiegervater [Johannes VI. Kantakuzenos], ein Tausendschaftsführer seines Vaters [Andronikos' III.], und der Kaiser Ivan [Johannes] floh nach Solun' [Thessalonike]. Und es sprach der Patriarch Kalist [Kallistos I.] zum neuen Kaiser: „Es gebührt dir nicht, Kaiser zu sein und zu herrschen, (denn) den Kaiser hast du vertrieben." Dieser aber hörte nicht auf ihn. Der Patriarch Kalist [Kallistos] gedachte des Wortes des Erlösers [: Christi, I. Weißruss.], das Er zu den Aposteln gesprochen hatte: Wo man euer Wort aufnehmen wird, dort bleibet, wo man es aber nicht aufnehmen wird, dort geht fort und schüttelt den Staub von euren Füßen [Mt. 10, 14; Mk. 6, 11; Luk. 9, 5]. Und er stand auf, gürtete seine Lenden und beschuhte seine Füße mit Sandalen und nahm seinen Stab und ging zu Fuß aus Car'grad [Konstantinopel] und verließ sein Amt. Und er kam nach Solun' [Thessalonike]. Der neue Kaiser bestellte einen anderen zum Patriarchen, namens Filofij [Philotheos], der Bischof von Herakleia war.

Und es war ein mächtiges Beben in Car'grad, 100 und 50 Bauten fielen zusammen, und eine Menge anderer bewegte sich, und in der Provinz wurden Städte bis auf den Grund zerstört."[11]

Die Bewertung dieses Zeugnisses geschah bisher unter der Voraussetzung, daß in den betreffenden altrussischen Chroniken eine ablehnende Haltung gegenüber dem Patriarchen Philotheos eingenommen werde. Dies gilt gleichermaßen für zwei voneinander abweichende, seinerzeit von Ihor Ševčenko und G. M. Prochorov unternommene Deutungsversuche, welche im übrigen auch recht unterschiedliche Zwecke verfolgen.

Die von I. Ševčenko am Rande vertretene Ansicht läuft letztlich auf den vielfach diskutierten Konflikt zwischen den Metropoliten Aleksij (Alexios)

XV 1, 70, 71, 73, 129). Sinngemäß entspricht er vornehmlich θόρυβος, ταραχή, vgl. hierzu H. HUNGER, Zum Stil und zur Sprache des Patriarchatsregisters von Konstantinopel, in: H. HUNGER (Hrsg.), Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel I. Wien 1981, 44ff.

[10] Das Lexem *car'stvo*∼βασιλεία kann sowohl „Kaiserherrschaft", „Kaiserthron" als auch „(Kaiser)macht" bedeuten, vgl. eine Übersicht bei H. JELITTE, Die abstrakten Nominalbildungen im Russischen. Ein Beitrag zur altrussischen Wortbildung und Wortforschung, Bd. I. Frankfurt/M.–Bern 1982, 246–247.

[11] Stilistisch vergleichbare Beschreibungen von Folgen eines Erdbebens in altrussischer Tradition s. z. B. bei V. N. MALININ, Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija. Kiev 1901 (Nachdruck Westmead 1971), 231f. samt Appendices S. 30; A. I. SOBOLEVSKIJ, Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV–XVII vekov. Bibliografičeskie materialy. St. Petersburg 1903, 385–386. – Nebenbei bemerkt wird Kallistos in einem weiteren Eintrag des Rogožskij Letopisec (PSRL XV 1, 132 s. a. 6886) erwähnt; die Chronologie dieser Stelle ist allerdings fragwürdig, E. E. GOLUBINSKIJ, Prepodobnyj Sergij Radonežskij i sozdannaja im Troickaja lavra. Moskau 1909, 16.

und Roman (Romanos) hinaus[12]. Während nach der Feststellung von Ševčenko die gesamte russische Chronistik im Zusammenhang mit der Ernennung von Aleksij zum Metropoliten von ganz Rußland über die daran beteiligten Persönlichkeiten, Johannes VI. Kantakuzenos und Philotheos, wohlwollend spricht, ist die Position des Rogožskij Letopisec in dieser Frage auffallend. Denn zum einen wird darin die Kaiserwürde Johannes V. Palaiologos allein zuerkannt (vgl. jedoch die Bezeichnung „neuer Kaiser" in bezug auf Kantakuzenos!), zum anderen „it is hostile in tone to Philotheus, but refers to Callistus in warm terms ..."[13]. Dieses eigenartige Verhältnis der besagten altrussischen Quelle zu den beiden Patriarchen sucht Ševčenko nun auf die „pro-Tverer" Orientierung des Rogožskij Letopisec zurückzuführen: Eine solche Tendenz ergäbe sich durch die Beziehungen des Roman zu dem Tverer Fürstenhof sowie zum Großfürsten Olgerd von Litauen[14]. Hinzu kommt, daß nur der Rogožskij Letopisec über den künftigen Metropoliten von Litauen, Roman, als Sprößling eines Tverer Bojarengeschlechts zu berichten weiß:

Тое же зимы поиде из Литвы в Царьград Роман чернець, сын боярина Тфѣрьскаго.

„In demselben Winter reiste aus Litauen der Mönch Roman nach Car'grad, der Sohn eines Tverer Bojaren ..."[15].

Soweit die Argumentation Ševčenkos; seine These kann jedoch ohne gewisse Einschränkungen nicht aufrechterhalten werden.

Zum einen ist die Erzählung über Kallistos nicht nur im Rogožskij Letopisec, sondern – wie schon eingangs erwähnt – auch in der I. Weißrussischen Chronik überliefert, ein Umstand, der wiederholt übersehen wurde. Wesentlich ist hierbei nun die Erkenntnis, daß die Vorlage der letztgenannten Kompilation keinen direkten Einfluß der Tverer Chronistik erfahren

[12] Zum Sachverhalt vgl. insbesondere J. MEYENDORFF, Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russian Relations (1352–1354). *BSl* 28 (1967) 278–288 (=J. MEYENDORFF, Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. London 1974, X).

[13] I. ŠEVČENKO, Russo-Byzantine Relations After the Eleventh Century, in: Proceedings of the XIII[th] International Congress of Byzantine Studies. Oxford, 5–10 September 1966. London 1967, 93–104, bes. S. 103.

[14] Die Bedeutung des Roman für das Fürstentum Tver' wird des öfteren überschätzt, vgl. die Bemerkungen von E. KLUG, Das Fürstentum Tver' (1247–1485). Aufstieg, Selbstbehauptung und Niedergang. *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 37. Berlin–Wiesbaden 1985, 142–143.

[15] Rogožskij Letopisec s. a. 6860, PSRL XV 1, 61; vgl. Nikeph. Greg. XXXVI 34 (III 518 = *PG* 149, 458C).

hat[16]. Indes kommen andere Quellen des Berichtes unter dem Jahre 6860 bzw. 6861 in Betracht, welche sich nicht mehr restlos auf solch eine lokale Tendenz wie die Tverer zurückführen lassen[17]. Die Provenienz dieser Quellen muß zwar vorerst offen bleiben. Es wäre jedoch nicht auszuschließen, daß der besagte Bericht einem in Teilen rekonstruierbaren chronographischen Kompendium (gesamtrussischer Orientation) aus dem Ende des 14.–Anfang des 15. Jahrhunderts entstammt haben mag[18].

Zum anderen erscheint an dieser Stelle folgende Unterscheidung innerhalb der Fragestellung selbst angebracht. Auf der Ebene einer einzigen Quelle, des Rogožskij Letopisec, wird ersichtlich, daß die betreffende Textpartie mit der Nachricht über den Fortgang von Kallistos aus Konstantinopel in der Tat einem für Tver' teilweise relevanten Zusammenhang entnommen ist. Dies stützt sich vor allem auf die Erwähnung einiger Ereignisse, an denen die Fürsten Olgerd von Litauen, Michail von Tver', Konstantin von Nižnij Novgorod, ferner Symeon der Stolze von Moskau sowie der Mönch Roman, „Sohn eines Tverer Bojaren", beteiligt waren. Mit der Rekonstruktion eines Tverer Hintergrundes solcher Nachrichten ist jedoch noch keineswegs die Bestimmung der Tendenz oder gar der Herkunft des Berichtes über den Aufruhr in Konstantinopel an sich gegeben.

Unabhängig von der „Tverer Version" Ševčenkos befaßte sich G. M. Prochorov im Rahmen seiner Untersuchungen zum Rogožskij Letopisec mit der Erzählung über Kallistos, indem er innerhalb dieser Quelle eine Anzahl von Sondernachrichten hervorhob, welche nach seiner Ansicht den Patriarchen Philotheos gleichsam in einem ausgesprochen ungünstigen Lichte erscheinen ließen[19]. Solche Stellen, allesamt von Prochorov als „vorkyprianisch" bezeichnet, werden schließlich mit dem seit 1375 gespannten Verhältnis zwischen dem Moskauer Großfürsten Dimitrij Ivanovič und dem

[16] Ja. S. Lur'e, Troickaja letopis' i moskovskoe letopisanie XIV v. *Vspomogatel'nye Istoričeskie Discipliny* VI. Leningrad 1974, 79–106, insbes. S. 87; G. M. Prochorov, Izbytočnye materialy Rogožskogo letopisca, ebd. Bd. VIII. Leningrad 1976, 185–203, S. 201.

[17] Der Tverer Ursprung der Erzählung wurde vermutet auch von G. V. Popov, in: G. V. Popov–A. V. Ryndina, Živopis' i prikladnoe iskusstvo Tveri XIV–XVI veka. Moskau 1979, 29, Anm. 70; L. L. Murav'eva, Zametki o Rogožskom letopisce, in: Istočnikovedenie otečestvennoj istorii. Sbornik statej 1984. Moskau 1986, 149–150. – Das Zeugnis der I. Weißruss. Chronik blieb allerdings in beiden Fällen unberücksichtigt.

[18] So z. B. Ja. S. Lur'e, Obščerusskie letopisi (Anm. 7), 38–39; id., O moskovskom letopisanii konca XIV veka. *Vspomogatel'nye Istoričeskie Discipliny* XI. Leningrad 1979, 10–11.

[19] G. M. Prochorov, Central'norusskoe letopisanie vtoroj poloviny XIV veka (Analiz Rogožskogo letopisca i obščie soobraženija). *Vspomogatel'nye Istoričeskie Discipliny* X. Leningrad 1978, 172–174; id., Povest' o Mitjae (Anm. 4), 42–43.

Metropoliten Kiprian in Zusammenhang gebracht: Letzterer war ein treuer Anhänger und einstiger οἰκεῖος καλόγηρος von Philotheos[20]. Neben der Sammelnachricht unter dem Weltjahr 6860 (s. oben) wird als Beleg hierfür der Eintrag des Rogožskij Letopisec unter dem Weltjahr 6862 zitiert:

Того же лѣта мятежь сотворишется, чего то не бывало преже сего: в Царѣгородѣ от патриарха поставлени быша два митрополита на всю Русскую землю Алексѣй да Роман.

„Im selben Jahr ereignete sich ein Aufruhr, was es zuvor nie gegeben hatte: in Car'grad wurden vom Patriarchen zwei Metropoliten, Aleksij und Roman, für ganz Rußland ernannt."[21]

Anhand dessen gelangt Prochorov zur Auffassung, der Rogožskij Letopisec habe die inzwischen eingetretene Veränderung der Lage in Konstantinopel (die Rückkehr des Patriarchen Kallistos I. in sein Amt) vorsätzlich verschwiegen, um hierdurch den Verdacht, für eine und dieselbe Metropolie zwei Metropoliten zugleich geweiht zu haben, auf Philotheos zu lenken und ihn somit eines ungeheuren Vergehens zu beschuldigen. Selbst die Erhebung des Philotheos zum Patriarchen wird nach Ansicht Prochorovs beschrieben als „eine Gesetzlosigkeit, welche sowohl Menschen als auch die Natur empörte". Der besagten Auslegung ist freilich entgegenzuhalten, daß das Erdbeben nicht als von Philotheos heraufbeschworen gedacht ist, sondern evidentermaßen zur Gesamtheit der vorangegangenen Ereignisse in bezug gesetzt wird. Auch eine vorsätzliche Auslassung des Patriarchennamens seitens des Rogožskij Letopisec liegt in diesem Sinne nicht vor. Vielmehr entspricht der Umstand, daß in der altrussischen Chronik der Urheber der Konsekrierung von Roman nicht explizit festgehalten ist, dem allgemeinen Sachverhalt. Denn, sofern bekannt, ist jener Patriarch, der den bewußten Roman zum Metropoliten erhoben hat, in keiner der bisher ermittelten Quellen byzantinischer[21a] oder russischer Provenienz überhaupt namentlich

[20] Ausführlich D. Obolensky, A *Philorhomaios Anthropos*: Metropolitan Cyprian of Kiev and All Russia (1375–1406). *DOP* 32 (1978) 79–98 (= id., The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. London 1982, XI); J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia (Anm. 4), 200–225 u. passim. – Zum Einfluß Kiprians auf die altrussische Chronistik vgl. Ja. S. Lur'e, Obščerusskie letopisi (Anm. 7).

[21] PSRL XV 1, 63. Diese Nachricht ist ebenfalls in die Nikon-Chronik unter dem Weltjahr 6862 eingegangen, PSRL, Bd. X. St. Petersburg 1885 (Nachdruck Moskau 1965), 227; vgl. P. Sokolov, Russkij archierej (Anm. 4) 359–360, 378–379.

[21a] Gregoras, der die Partei des Romanos ergreift, erwähnt Kallistos Hist. 36, 36 (III 519, 3f.) offenbar deshalb nicht, um seinen Favoriten durch den von ihm abgelehnten Patriarchen nicht zu diskreditieren. Umgekehrt verfährt er im Fall des von ihm des Ämterkaufs bezichtigten Alexios, über den er uns verrät, daß er sich auf Betreiben des Kantakuzenen von Philotheos zum Metropoliten machen ließ, ib. 36f. (Z. 3–17).

erwähnt[22]. Eine derart markante Koinzidenz verleitet indes zur Annahme, daß auch die rezipierende russische Seite in solch einer wesentlichen Frage kein Opfer ihrer eigenen Unwissenheit geworden ist.

Es stellt sich nunmehr die Frage, welche Vorstellungen von den byzantinischen Verhältnissen in der altrussischen Erzählung zum Ausdruck kommen und inwiefern sich hier Korrespondenzen mit byzantinischen Modalitäten ergeben.

Bereits die Nachricht über den Sturz des Kaisers Johannes V. Palaiologos und dessen Vertreibung aus Konstantinopel setzt die alleinige Legitimität seiner Herrschaft voraus. Es wird gewiß kein Zufall sein, daß das vom rechtmäßigen Patriarchen (Kallistos) auf direktem Wege angestrebte Ziel sich im Einklang mit dem zuvor angegebenen Aufenthaltsort des rechtmäßigen Kaisers – Thessalonike – befindet[23]. Nur am Rande sei erwähnt, daß Kallistos selbst wiederholt bestrebt war, die Parallelität zwischen seiner eigenen Person als Patriarchen und dem legitimen Kaiser Johannes V. herauszustellen[24]. Das Bild Johannes' VI. Kantakuzenos erhält in der Erzählung das Gepräge eines τύραννος. Selbst sein Name ist hier durchweg eliminiert worden. Stattdessen läßt es der Text in bezug auf ihn bei der Benennung car' novyj „neuer Kaiser" bewenden[25]. Es fragt sich nur, inwiefern man bei der Rezipierung des Textes auch imstande gewesen sein mag, in diesem namenlosen Usurpator jederzeit den sonst nicht unbekannten orthodoxen Kaiser zu erkennen. Wenn auch der Name des Kantakuzenos ungenannt bleibt, so versäumt unsere Quelle doch nicht, ihn mit einer Biographie auszustatten. Bezeichnenderweise enthält aber das Dossier des Anonymos nur solche Angaben zur Person, die ihn ausschließlich nach seinen Beziehungen zu den beiden Repräsentanten des Kaisergeschlechts (Andronikos III. und Johannes V. Palaiologoi) ausweisen. Die Erwähnung

[22] J. Meyendorff, Alexis and Roman (Anm. 12), 284 Anm. 22; F. Tinnefeld, Byz.-russ. Kirchenpolitik (Anm. 4), 369.

[23] Das Verweilen Johannes' V. in Thessalonike bei seiner Mutter, Anna von Savoyen, ist mehrfach bezeugt, z. B. Cantac. Hist. IV 35 (III 56) sowie IV 38 (III 276); Nikeph. Greg. XXXI 2 (III 226 = *PG* 149, 196D); A. Failler, La déposition (Anm. 3), 27, Zeile 59. – Vgl. Anm. 30 unten.

[24] Vgl. z. B. *MM* I, Wien 1860, 354–355, Nr. CLX; J. Darrouzès, Les regestes (Anm. 3), 313–314 Nr. 2376. – Hierzu ferner O. Kresten, Der sogenannte „Absetzungsvermerk" des Patriarchen Ioannes XIV. Kalekas im Patriarchatsregister von Konstantinopel (Cod. Vind. hist. gr. 47, f. 116v), in: ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ. Festschrift für H. Hunger zum 70. Geburtstag. Wien 1984, 214–215.

[25] Der Ausdruck *car' novyj* dürfte m. E. am ehesten als eine Lehnübersetzung der Bezeichnung νέος βασιλεύς anzusehen sein.

des Gespannes „Vater–Sohn" hebt überdies die Kontinuität der Dynastie hervor[26].

Die weiteren für die Charakteristik des Kantakuzenos verwendeten Informationen beschränken sich keinesfalls auf die Ereignisse um das Weltjahr 6860/6861. Vielmehr hängen sie mit dem Zeitabschnitt 1341–1347 zusammen, was eine Kenntnis des Hintergrunds der Quelle seitens der altrussischen Erzählung zumindest vermuten läßt. So fand die Eheschließung Johannes' V. mit Helene Kantakuzene im Mai 1347 statt[27]. Mit der Bezeichnung tysjackij, eig. „Tausendschaftsführer"[28], gibt der altrussische Text offenkundig das Amt des Megas Domestikos wieder, welches Kantakuzenos bis zu seiner in Didymoteichon am Festtage des Hl. Demetrios, dem 26. Oktober 1341, erfolgten Proklamation zum Kaiser innehatte[29]. So sind in die Schilderung der Ereignisse vornehmlich des Jahres 1353, an denen Kallistos beteiligt war, Reminiszenzen aus den vorangegangenen Episoden des Bürgerkrieges eingeblendet. Eine weitere, wenngleich kleinere chronologische Diskrepanz besteht zwischen der Jahresangabe 6860/6861 und der angeblich zu diesem Zeitpunkt erfolgten Vertreibung des Palaiologos-Herrschers aus Konstantinopel; denn Johannes V. hatte die Hauptstadt bereits im Frühjahr 1352 verlassen und blieb seit dem Ende desselben Jahres vornehmlich auf Tenedos[30]. Die Gesamtdarstellung ist freilich unter der Ausklammerung der Tatsache gegeben, daß sich Kantakuzenos derweilen längst (spätestens seit 1347) auf dem Kaiserthron befand. Durch Zusam-

[26] Zum dynastischen Gedanken als Ausdruck des „Legitimitätsgefühls" s. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena 1938 (Nachdruck Darmstadt 1969), 19, 61–62 u. a.

[27] D. M. Nicol, The Byzantine Family (Anm. 1), 135–138, Nr. 30.

[28] Der altruss. Terminus *tysjackij* (einige Materialien zusammengestellt bei U. Halbach, Der russische Fürstenhof vor dem 16. Jh. Stuttgart 1985, 162–164) ist im Schreiben des Patriarchen Neilos Kerameus an die Bevölkerung von Novgorod (1381) in Form Τισέασκι (Vokativ) überliefert. Dessen semantisch korrekte Entsprechung χιλίαρχε taucht in einem ebendorthin gerichteten Schreiben des Patriarchen Antonios IV. (1393) wieder auf, J. Darrouzès, Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, Fasc. VI. Paris 1979, 47 (Nr. 2729 und 2929). – Die Parallelität von *tysjač'kyj/tysjackij* ~ χιλίαρχος läßt sich vielfach beobachten, s. einige Belege bei I. I. Sreznevskij, Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam, Bd. III. St. Petersburg 1906 (Nachdruck Graz 1971), 1073–1076.

[29] D. M. Nicol, The Byzantine Family (Anm. 1), 35–47 (Nr. 22); E. Trapp [et al.], Prosopographisches Lexikon (Anm. 3), 94 Nr. 10973.

[30] A. Failler, La déposition (Anm. 1), 86; P. Schreiner, Die byzantinischen Kleinchroniken, Bd. II. Wien 1977, 281–282; J. Darrouzès, Les regestes (Anm. 3), 284 Nr. 2346. – In der Tat begab sich Kallistos auf Umwegen dorthin, nachdem er Konstantinopel verlassen hatte, Cantac. IV 37 (III 275); A. Failler, La déposition (Anm. 1), 88 Anm. 11.

menfügung derart konstruierter Indizien wird er nun unweigerlich zu irgendeiner treulosen Person aus der kaiserlichen Gefolgschaft degradiert. Der vorgezeichnete Konflikt des rechtmäßigen Patriarchen mit dem Tyrannos wird bezeichnenderweise nicht ausgetragen: Kallistos wird weder seines Amtes enthoben, noch wird er abgesetzt oder anderweitig vertrieben, sondern er leistet einzig und allein dem Gebot des Pantokrators Folge. Ebenso wie die Schilderung des Fortganges des Kallistos aus Konstantinopel: „Er gürtete seine Lenden und beschuhte seine Füße mit Sandalen und nahm seinen Stab ...", welche m. E. eine Anspielung auf Exod. 12 : 11 darstellt, fällt auch die von ihm an den Usurpator gerichtete Rede gänzlich in den Bereich der rituellen Verbalgestik. Mit der Bekundung, der Betreffende sei des Kaiserthrones nicht würdig, versagt ihm nämlich Kallistos seinen Segen. Umgekehrt stellt der Aufruf des Patriarchen ἄξιος bei der Aufsetzung der Krone einen unabdingbaren Teil des Krönungszeremoniells dar:

Καὶ εἴγε πάρεστι προεστεμμένος βασιλεύς, ἅμα τῷ πατριάρχῃ τὸ στέμμα λαβόντες, ἐπιτιθέασι τῇ κεφαλῇ τοῦ νέου βασιλέως, καὶ ἐκφωνεῖ ὁ πατριάρχης· ἄξιος[31].

An die Erwähnung des Nachfolgers von Kallistos, des Patriarchen Philotheos, weiß die altrussische Erzählung den Zusatz über dessen vorherigen Bischofssitz anzuknüpfen[32]. Eine solche Beifügung ist bemerkenswert, zumal sie in der altrussischen chronographischen Überlieferung nur vereinzelt vorkommt. So ist sie beispielsweise in der sog. I. Novgoroder Chronik unter dem Weltjahr 6862 anzutreffen im Zusammenhang mit der Klage des Novgoroder Erzbischofs Moisej über den Metropoliten Aleksij (1353)[33]. Der Chronist hält darin fest, daß in diesem Jahre die Gesandtschaft des Novgoroder Oberhirten aus Konstantinopel zurückgekehrt ist und ihm die Schreiben des Kaisers und des Patriarchen überantwortet hat. Die beiden Personen werden hierbei folgendermaßen identifiziert[34]:

[31] Cantac. I 41 (I 198); vgl. J. Verpeaux, Pseudo-Kodinos, Traité des offices. Paris 1966, 259; O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee (Anm. 26), 14–16, 48, Anm. 21. – Zum Krönungszeremoniell s. neuerdings G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (*DOS* 19). Washington 1984, 416–436.

[32] Für die Rezeption des Philotheos in Rußland vgl. G. M. Prochorov, K istorii liturgičeskoj poėzii. Gimny i molitvy Patriarcha Filofeja. *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* 27 (1972) 120–149; id., Filofej Kokkin o plenenii i osvoboždenii gerakleotov, ebd. 33 (1979) 253–260; id., Gimny na ratnye temy ėpochi Kulikovskoj bitvy, ebd. 37 (1983) 286–304. – S. ferner J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia (Anm. 4), 173–199.

[33] Zum Sachverhalt P. Sokolov, Russkij archierej (Anm. 4), 365ff.

[34] PSRL, Bd. III. St. Petersburg 1841 (Nachdruck Düsseldorf–Vaduz 1973), 86. Einige Parallelstellen aus der russ. Chronistik verzeichnet J. Darrouzès, Les regestes (Anm. 3), 287,

Бѣ же тогда царь гречьскы Иван Кантакузин, а патриарх Филофей, преже быв ираклиискым митрополитом.

„Damals herrschte (war) der griechische Kaiser Johannes Kantakuzenos, und Philotheos war Patriarch, der zuvor der Metropolit von Herakleia gewesen war."[35]

Die abschließende Nachricht der Erzählung gilt den Ereignissen, welche nach der Auffassung unserer Quelle im ganzen durch frevelhaftes Vorgehen des Usurpators hervorgerufen worden seien. Sie bezieht sich auf das mächtige Erdbeben, das sich am 1.–2. März 1354 ereignete und auch zur Einnahme von Gallipoli durch die Osmanen beitrug[36].

Die Tendenz der altrussischen Erzählung läßt sich nunmehr anhand des Erzählverfahrens etwas näher bestimmen. Das Verhältnis der insgesamt vier eingeführten Figuren zueinander wird durch das Schema „Kaiser–Patriarch" aktualisiert, wobei Johannes V. einerseits, welcher mit einer ausgesprochen knappen Notiz abgetan wird, und Philotheos andererseits, welcher keinem direkten Angriff ausgesetzt ist, jeweils eine untergeordnete Position zukommt. Im Falle Johannes' VI. Kantakuzenos ist kein anderer

Nr. 2349. Diese Liste kann durch folgende Zeugnisse ergänzt werden: 1. PSRL, Bd. III 132, 181; 2. PSRL, Bd. XVI. St. Petersburg 1889 (Nachdruck Düsseldorf–Vaduz 1973), 86 (Letopis' Avraamki); 3. PSRL, Bd. XXI 2. St. Petersburg 1913 (Nachdruck Düsseldorf–Vaduz 1970), 351 (Stepennaja kniga).

[35] An zwei Stellen, nämlich in der Nikon-Chronik (PSRL, Bd. X 226–227) sowie im „Stufenbuch" („Stepennaja kniga"), loc. laud. (Anm. 34), trägt Philotheos die Bezeichnung *blažennyj i medotočivyj jazyk Filofej patriarch vselenskij* (so Nik.), „der selige und die honigströmende Zunge (μελίρροος/μελίρρυτος) Philotheos, der ökumenische Patriarch". Im „Stufenbuch" heißt er wiederum *svjatejšij patriarch medotočivyj jazyk Filofej* „der heilige Patriarch, die honigströmende Zunge Philotheos". – Prochorov (Anm. 4) 215.

[36] P. Charanis, An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century. *Byz* 13 (1938) 347–349; id., On the Date of the Occupation of Gallipoli by the Turks. *BSl* 16 (1955) 113–117 (= P. Charanis, Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire. London 1973, XVII u. XVIII); J. Meyendorff, Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV[e] siècle, in: Polychordia. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag, Bd. I (*Byz. Forschungen* 1). Amsterdam 1966, 211–217; P. Schreiner, Die byz. Kleinchroniken, Bd. II (Anm. 30), 283f. – Vgl. D. R. Reinsch, Brief von Gregorios Palamas, in: G. H. Karlsson (Hrsg.), Codex (Anm. 1), 40; A. Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire. *TM* 7 (1979) 138 u. 211–213. – Die Nachricht über diese Ereignisse tritt auch in der südslavischen Annalistik auf, J. Bogdan, Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung. *Archiv f. slav. Philologie* 13 (1891) 520 nebst Berichtigungen von K. Jireček, Zur Würdigung der neuentdeckten bulgarischen Chronik, ebd. 14 (1892) 258–259. Zu der Quelle selbst vgl. J. Karayannopulos–G. Weiss, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453), II. Halbband. Wiesbaden 1982, 528–529, Nr. 561; nachzutragen wäre noch A. I. Jacimirskij, Iz slavjanskich rukopisej. Teksty i zametki. Moskau 1898, 81–82.

Anhaltspunkt für seine Identifizierung als sein Verhältnis zu den übrigen Figuren gegeben. Demgegenüber nimmt Kallistos die wichtiste kompositionelle Rangordnung ein, zumal sich sein Bild stilistisch durch Reminiszenzen aus der Heiligen Schrift von sämtlichen anderen Charakteren abhebt.

Was die Herkunft der Erzählung anbelangt, so läßt deren Präsentationsmodus und nicht zuletzt deren Informationsgehalt diese allenfalls in Konstantinopel selbst vermuten.

Insgesamt betrachtet stellt dieser Text m. E. ein bemerkenswertes Bruchstück des Erzählgutes über die Belange der Streitparteien im Sinne von Kallistos dar, welches weitere Einsichten in ein unterbelichtetes Stratum der zeitgenössischen politischen Apologetik gewähren mag.

HELMUT BUSCHHAUSEN / WIEN

DIE AUSGRABUNGEN VON DAYR ABŪ FĀNA IN MITTELÄGYPTEN IM JAHRE 1987

Mit vier Tafeln

In einem Anhang sind der sa'idischen, also der für Mittelägypten maßgeblichen Version der Apophthegmata Patrum fünfzehn Stücke über die fünf Väter Ephraim den Syrer, Bane, Daniel, Niram und Dioskoros angeschlossen[1]. Die Stücke finden sich nur in zwei Handschriften[2], sie sind weder in der griechischen, der syrischen, der lateinischen, noch der bohairischen Version der Väterleben überliefert. Auch stilistisch unterscheiden sie sich von den eigentlichen Weisheitssprüchen der Väter, sie sind viel eher Berichte über die Lebensweise, über Begebenheiten, über Wunder und haben nur vereinzelt Sprüche zum Inhalt; sie sind daher den Vitae vergleichbar. Zwei der genannten Wüstenväter lebten im Bergland Howr: Apa Bane und Apa Daniel. Das Berggebiet von Howr dürfte mit dem hügeligen Gelände nördlich von Beni Ḫalid identisch sein, zumal sich das Toponym Howr oder Qasr Howr in arabischen Quellen mehrmals nachweisen läßt, und am Rande der Wüste am Seitenarm Baḥr Yusef des Nil ein Ort mit seinem westlichen Teil Qasr Howr, mit seinem östlichen Teil Howr genannt wird (Abb. 1). Die Tradition läßt sich bis in das Hochmittelalter zurückverfolgen. Die wenigen hagiographischen Notizen in sa'idischen Handschriften, von denen die in der John Rylands Library zu Manchester einen ansehnlichen Umfang hat[3], und die eingehende Beschreibung des Ortes in drei arabi-

---

[1] M. Chaîne, Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des Apophthegmata Patrum (*Bibliothèque d'Études Coptes* VI). Kairo 1960. Apa Bane: Nr. 243–249, S. 75–77, 146–148. – J. M. Sauget, La version saidique des Apophthegmata Patrum et son modèle grec. *OCP* 39 (1973) 445–453. – Th. Hopfner, Über die koptisch-saidischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen (*Österr. Akad. Wiss., Denkschriften phil.-hist. Kl.* 61, 2). Wien 1918, 52–54.

[2] Neapel, Bibl. Naz. I. B. 17.484, fol. 284^{v}–288^{r}. – Rom, Bibl. Vat. Borgiana, cod. 159: Zoega, Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano velitris adservantur. Rom 1810, 348–350, Nr. CLXIX.

[3] W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester. Manchester–London 1909, 150.

schen Handschriften, allerdings erst aus dem 17. Jh.[4], bestätigen Apa Bane als mittelägyptischen Wüstenvater, dessen Vita wohl aus diesem Grund der sa'idischen Version der Väterleben angefügt worden ist[5].

Nach der Vita lebte Apa Bane die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens in einer stockfinsteren Zelle, er stand beständig auf seinen Füßen und benutzte zum Schlafen, wenn ihn der Schlaf einmal übermannte, eine Mauer. Er aß keine von der Hand der Menschen angefertigte Speise. In jüngeren Jahren zog er durch verschiedene Städte Ägyptens; er lebte auch damals in größter Entsagung, konnte bis zu 37 Tagen fasten und spendete reichlich den Armen. Sein Biograph war sein Schüler Abraham; ein *dictum* des Apa Bane zu Abraham ist überliefert: Der Wüstenvater sagte den Tod des Kaisers Theodosios des Großen voraus, der auf den 17. 1. 395 fiel. Obwohl ein solches Vaticinium auch von Mâr John überliefert wird[6], wird allgemein angenommen, daß Apa Bane um die Wende zum 5. Jh. gelebt habe. Im letzten Stück der Vita wird von den Bewohnern der Gegend berichtet, welche zu Apa Bane kamen und mit Abraham, dem Heiligen der Gegend sprachen.

Ob Apa Bane eine Entstellung für Epiphanios ist, kann einstweilen nicht entschieden werden, es sei aber darauf hingewiesen, daß der mittelägyptische Dialekt den Namen Bane kennt, welcher mit „Palme" identifiziert wird, da der Wüstenvater dürr und asketisch gewesen sei.

Auf einem kleinen Hügel (Abb. 3) in der libyschen Wüste auf der Höhe von Qasr Howr, 1 km nordwestlich von Beni Halid und etwa 30 km nördlich von Mallawi liegt eine mehrfach ausgebesserte Kirche[7] (Abb. 4) von basili-

[4] G. Troupeau, Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes, I: Manuscrits chrétiens, Bd. 1, Nos. 1–323. Paris 1972, 125. – G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I (*StT* 118). Città del Vaticano 1946, 553.

[5] E. Amélieau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte. Paris 1843, 7–10, 84–85. – H. Munier, Les monuments coptes d'après les explorations du Père Michel Jullien. *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 6 (1940) 147–151, Nr. 3. – G. Maspero, Notes au jour le jour. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 13 (1891) 511. – E. Jomard, Description de l'Egypte par les savants de l'expédition française. Antiquité IV. Paris[2] 1821, 326f., Taf. 67.

[6] E. A. Wallis Budge, Lady Meux Manuscript No. 6: The Book of Paradise being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-Îshô' of Bêth 'Âbhê, edited with an English translation. London 1904, Bd. 2, 510.

[7] P. Grossmann, Esempi d'architettura paleocristiana in Egitto dal V al VII secolo. *XXVIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*. Ravenna 1981, 149–176, dort S. 170, Fig. 10. – Ders., Mittelalterliche Langhaus-Kuppelkirchen und verwandte Typen in Oberägypten. Eine Studie zum mittelalterlichen Kirchenbau in Ägypten. Glückstadt 1982, 78, Abb. 25. – S. Adli, Several Churches in Upper Egypt. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* 36 (1980) 8–9, Fig. 6, Taf. 5b, 6a–b.

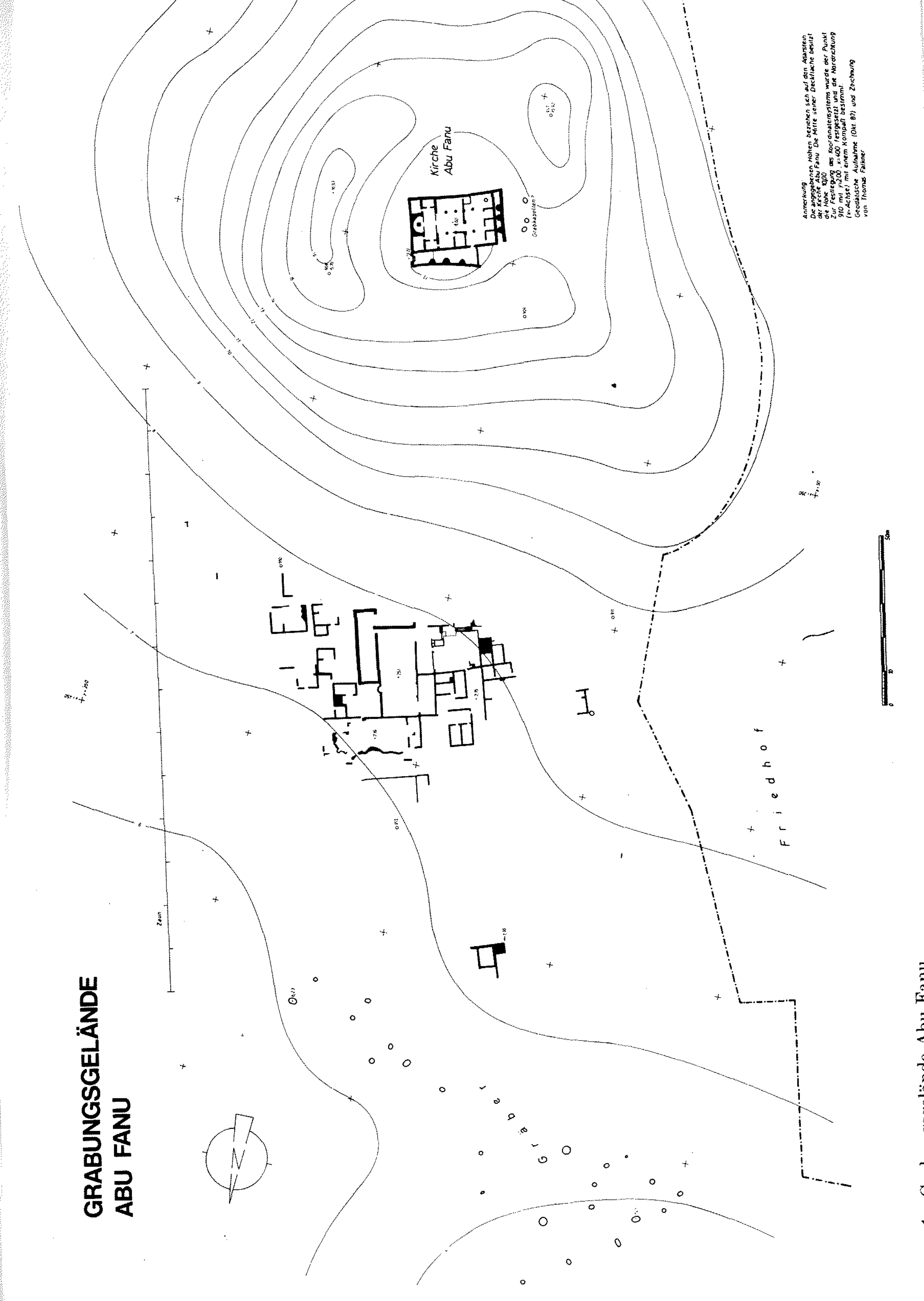
kalem Typus, deren Apsisfresko[8] – ein Kreuz von wahrhaft monumentalem Ausmaß – zum ersten Mal in der Neuzeit 1716 erwähnt wird. Von dem ursprünglichen Bau hat sich der Trikonchos im Osten der Kirche mit ungleich langen Ausmaßen der Apsiden sowie Diakonikon und Prothesis mit ringförmig gemauerten Spitzkuppeln über querrechteckigem Grundriß seitlich der Hauptapsis erhalten. Wieweit der Trikonchos ursprünglich Memorialzwecken gedient hat, läßt sich ohne Suchgraben nicht entscheiden. In seiner reinen Gestalt findet er sich mehrmals in Mittelägypten; hier aber sind die beiden seitlichen Apsiden enger als die Mittelapsis. Ursprünglich dürfte der Trikonchos als freistehend innerhalb der Umfassungsmauern geplant gewesen sein, und erst nach einer Planänderung wurden die beiden seitlichen Apsiden verkleinert, um, bei gegebener Umfassungsmauer, im Norden und Süden Platz für je einen längsrechteckigen Raum zu schaffen, der von den Seitenschiffen jeweils durch ein spitzbogiges Tor zu betreten ist. Der mittlere kuppelgewölbte Raum des Trikonchos hat querrechteckigen Grundriß und wird erst auf Höhe der Kalotten in die Apsisrundung übergeführt. Die Hauptapsis enthält fünf flache Nischen und eine Blendarkade über sechs Rundpfeilern, deren Kapitelle zum überwiegenden Teil zerstört sind und später mit Stuck ausgebessert wurden. Der Stirnbogen der Hauptapsis und der Stirnbogen des Trikonchos ruhen je auf einer Säulenstellung, die beidemal eine später eingebaute Ikonostasis flankieren. Die Ikonostasis des Tetrakonchos ist später entstanden als die ursprüngliche Ausmalung der Kirche. Die Spitzkuppel über dem Trikonchos ist weithin sichtbar; sie beherrscht das Äußere der Kirche. Die Säulenstellung des sechsjochigen Langhauses ist anhand der Basen auszumachen. Im Westen war zwischen dem nördlichen und dem südlichen Pfeiler ein weiterer eingestellt; offensichtlich waren die beiden Seitenschiffe zu einem Ambulatorium miteinander verbunden. Alle einst schlanken Sandsteinpfeiler wurden später durch klobige Rundpfeiler aus Ziegeln mit klotzigen Würfelkapitellen ersetzt. Wenige der alten Sandsteinkapitelle sind, zum Teil nur als Spolien, erhalten geblieben. Skulptiert ist das Gesims der Apsis. Die Bauskulptur läßt sich aufgrund des gezahnten Blattwerks der Ranken, zu dem sich zahlreiche stilistische Parallelen finden, an den Beginn des 6. Jahrhunderts datieren. Die Stirnwand des Triumphbogens vom Trikonchos ist mit einem Stuckband aus querrechteckigen Ornamentfeldern mit Blattwerk verziert, weitere Ornamentfelder aus Stuck, allerdings aus viel späterer Zeit, finden sich

[8] P. Sicard, Nouveaux mémoires IV. chap. XVI, S. 327–329. – J. Leroy, Les peintures des couvents du désert d'Esna (*La peinture murale chez les Coptes*, I) (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 94). Kairo 1975, Taf. II.

an der Stirnwand des Trikonchos. Eine Trennwand, wahrscheinlich aus mamlukischer Zeit, trennt die beiden westlichen Joche ab. Der Rumpf des Mittelschiffes ist durch ein Tor mit einer schmalen Portikus betretbar. Der Bogen zeigt eine Ornamentik, die auch am nördlichen Kircheneingang und am östlichen Portal zu finden ist. Einbauten in den beiden Seitenschiffen haben späteren Wohnzwecken gedient; sie wurden zum überwiegenden Teil anläßlich der jüngsten Restaurierung 1963 entfernt, da die Kirche wieder in den liturgischen Dienst zurückgeführt werden sollte. Das westliche Joch der Kirche ist in drei kleine Räume unterteilt, welche als Ställe gedient haben. Im Südwesten der Kirche befindet sich ein Brunnen; er dürfte bei der Wahl des Ortes als Klosterkirche ausschlaggebend gewesen sein. Neben dem Brunnen liegt ein steinernes Becken, in welchem vielleicht die Taufe der Kirche zu sehen ist. Um den Brunnen herum liegen zahlreiche Spolien der ursprünglichen Säulen, Kapitelle und Basen. Im linken der drei Ställe liegt eine kleine Ziersäule aus Marmor, welche zur ursprünglichen Kirchenausstattung gehört haben dürfte. Alles übrige der Kirchenausstattung ist verschleppt. Auf der Westwand und in der nordwestlichen Ecke finden sich Reste von zahlreichen gemalten Kreuzen, welche die Himmelsrichtung als die Seite der Parusie kennzeichnen sollen, selbst aber wohl aus ikonoklastischer Zeit stammen. In der Westwand fehlen Portale, der einzige Eingang liegt im Norden. Von Norden her wird ständig Sand herangetrieben, so daß das ursprüngliche Niveau nur durch die Höhe des Einganges gekennzeichnet ist. Dieser wird durch eine vorgestellte Mauer geschützt, deren Niveau nach Osten hin gewaltig ansteigt. Hier endet der Gang in einem Portal. Auch die Westwand der Kirche wird durch eine zusätzliche Mauer geschützt. Beide zusätzliche Mauern im Norden und Osten sind durch mächtige Halbsäulen verstärkt. Es ist nicht auszuschließen, daß sie als Substruktionen zumindest eines Fluchtturmes gedient haben.

Sehr herzlich sei Herrn Professor Dr. Abd al-Rahman Abd al-Tawab für die Publikationserlaubnis der Kirche und für zahlreiche Hinweise auf die Grabungsergebnisse von 1963 gedankt.

Zahlreiche Mauerzüge in ostwestlicher Richtung zeigen an, daß das Kloster aus der ersten Kirchenanlage im Norden an den Bau anschloß. Das ursprüngliche Niveau war erheblich tiefer. Im Süden der Kirche und dicht bei der Mauer lassen sich drei Kuppeln von Grabbauten nach dem Typus Bawit ausmachen, zumindest zwei von ihnen dürften ungeöffnet sein. Die Klosteranlage des ersten Kirchenbaus hat sich im Norden der Kirche den abfallenden Hügel entlang erstreckt. Ungefähr 80 m östlich der Kirche und erheblich höher als diese gelegen sind Reste eines Gebäudes zu erkennen, das aber nur durch Grabungen identifiziert werden kann. Möglicherweise han-



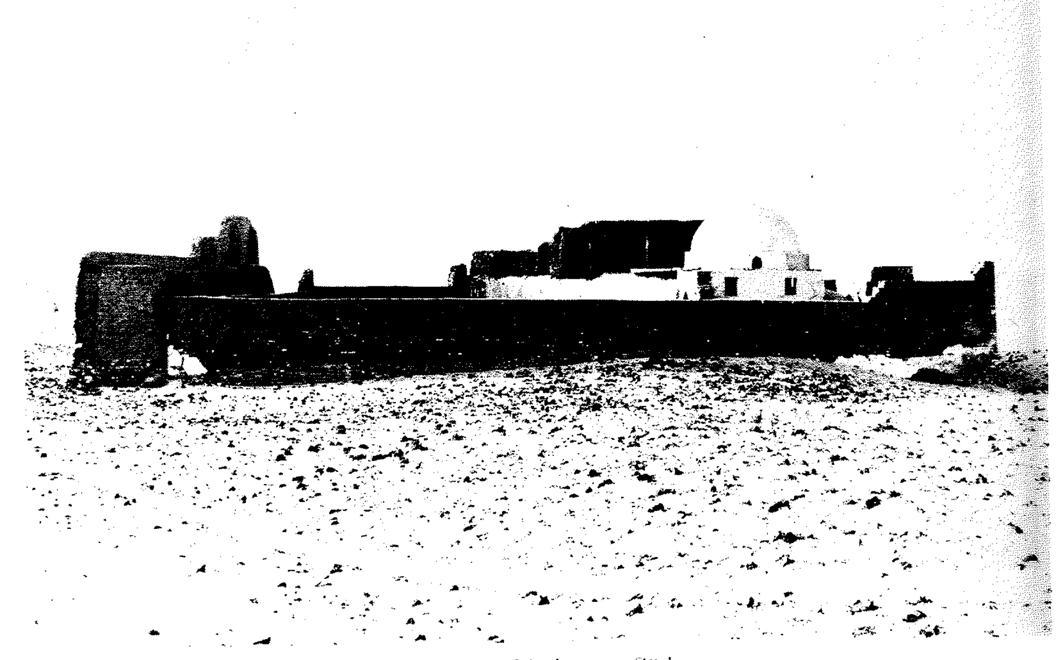
1 Grabungsgelände Abu Fanu

DETAILPLAN
DER AUSGRABUNG
Stand 1987

2. Detailplan der Ausgrabung



3. Bereich nördlich des Klosters



4. Klosterkirche von Süden



5. Malerei in der Neuen Kirche



6. Ausgrabungen im Küchentrakt

delt es sich hier um das bei Meinardus erwähnte Grab des Apa Bane; zumindest wäre die Lage oberhalb der Kirche gerechtfertigt. Der Friedhof der ersten Kirche dürfte sich entlang des Hügels auf der Westseite der Kirche erstreckt haben. Weiter südlich vom Hügel mit der ersten Kirche lassen sich nur spärliche Besiedlungsspuren finden. Auf dieser Seite reichen die modernen koptischen Gräber sehr nahe an den Hügel heran; das letzte datierte stammt aus dem Jahr 1986. Im Gelände nordöstlich des Hügels lassen sich keine Besiedlungsspuren finden. Hier hat Herr Professor al-Tawab die Fundamente für ein Grabungshaus gelegt; seine Tätigkeit wurde jedoch durch den Sechstagekrieg abgebrochen. Die Kirche dürfte bis weit in das Mittelalter bestanden haben, zumindest bis in das 13. Jh., denn der Patriarch Theodosios (1294–1300) war vor seinem Patriarchat Mönch in Abu Fano. Al-Maqrīzī berichtet von der Lage des Klosters, das aus Steinen erbaut und von schöner Architektur sei. Einst hätten dort an die 1000 Mönche gelebt, zu seiner Zeit aber nur noch zwei[9].

Demnach war die ursprüngliche Anlage auf dem Hügel, welche wir hiermit als „Altes Kloster“ bezeichnen, wegen des großen Andranges von Mönchen zu klein geworden. Aus diesem Grunde hat man weiter nördlich ein neues Kloster von gewaltigen Ausmaßen errichtet. Dieses „Neue Kloster“ wurde 1987 entdeckt und zum Teil freigelegt. Es bestätigt die Nachricht von al-Maqrīzī über die ungewöhnlich große Anzahl von Mönchen. Abū Ṣāliḥ, der Armenier, schließlich berichtet von einer Restaurierung der Kirche durch Abū 'l-Faḍl[10].

Die Höhle

Ungefähr 100 m von dem alten Kirchenbau entfernt erhebt sich das Gebirge von al-Howr (Abb. 1). Auf der Nordseite des seichten Gebirges findet sich eine Plattform, welche für Wohnverhältnisse besonders geeignet ist. Auf der Plattform endet eine Doppelhöhle, die voller Sand ist[10]. An das Gebirge sind einige Häuser gebaut, deren Räume zum überwiegenden Teil zerstört sind; sie sind in Lehmziegeln errichtet und im Inneren weiß gekalkt; die Ausmaße der Ziegel stimmen mit den übrigen von Abu Fano überein. Zudem haben die Kleinfunde, Keramikreste und besonders Reste grünlichen Glases große Ähnlichkeit mit analogen Funden aus Abu Fano. Auf

[9] Al-Maqrīzī, Ḫiṭaṭ II (ed. Wüstenfeld) 101, Nr. 36.

[10] B. T. A. Evetts, Anecdota Oxoniensia. The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries attributed to Abû Ṣâliḥ, the Armenian. Oxford 1895, 249.

dem Gelände finden sich keine Spuren von Gräbern; die grünen Glasgefäße wurden somit auch für den täglichen Gebrauch verwendet.

Zu Beginn der Ausgrabung wurden die Mauerreste von Häusern am Hang des Gebirges von al-Howr freigelegt, jedoch waren die Zerstörungen so groß, daß die Ausgrabungen nicht weiter fortgesetzt wurden. Weiters wurde der Sand aus der Höhle geschafft; diese hat sich aber als kleiner als vermutet und als sicherlich einst unbewohnt erwiesen. Die Brandspuren dürften von einer modernen Verwendung der Beduinen stammen. Obwohl das Gebirge von al-Howr wegen der günstigen Lage und Sichtweite des Klosters und wegen der Nähe des Wasserplatzes im Westen der Kirche sich als Aufenthaltsort des Apa Bane geradezu anbietet und Père Michel Jullien bereits im vorigen Jahrhundert hier den Platz für den Wohnort des Apa Bane vermutet hat, dürfte er nicht hier in der Höhle gelebt haben. Die Arbeiten wurden an dieser Stelle wegen der Erfolglosigkeit abgebrochen.

Die Ausgrabungen der zweiten Klosterkirche und der Klosterbauten

Ungefähr 120 m nördlich der ersten Kirche wurde am Fuße des zur alten Kirche gehörigen Hügels ein großartiges Klostergelände gefunden (Abb. 2), dessen Ausdehnung in nordsüdlicher Richtung etwa in 80 m und dessen Ausdehnung ostwestlicher Richtung in etwa 150 m nachgewiesen werden konnte. Eine Wand scheint die nördliche Begrenzung der Klosterbauten zu sein. Daran schließt ein umfangreiches Friedhofsgelände an mit zahlreichen Kuppelbauten und rechteckigen Grabbauten. Das Gelände reicht bis zu einer großen Düne im Norden etwa bis 450 m nördlich der ersten Kirche. Das gesamte Gelände ist von Sand bedeckt, jedoch dürften viele der Gräber unberührt geblieben sein. Die Baulichkeiten der Klosteranlage ziehen sich bis etwa 100 m nördlich der alten Kirche; von hier ab sind die Verwehungen des Sandes stärker, die alten Fundamente liegen tiefer unter dem Sand. In Anbetracht der begrenzten Mittel wurden die Mauern eben nur in dem angegebenen Teil freigelegt. Mit Gewißheit aber haben sie sich weiter nach Süden erstreckt; denn die Baulichkeiten setzen sich im Sand weiter nach Süden fort; das gilt besonders für die Küchenräume. Das Gelände des Klosters dürfte sich aller Wahrscheinlichkeit nach direkt an das des alten Klosters am Fuße des Kirchenhügels angeschlossen haben. Nach Westen hat es sich bis zum heutigen Friedhof erstreckt. Es darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß bei der Errichtung der neuen koptischen Grabbauten antike Gräber angeschnitten worden sind. So ist die Legende im

nahen Dorf Qasr Howr verbreitet, daß der Vater des Totengräbers ein Gefäß voller Münzen bei der Errichtung eines Grabbaus gefunden habe; beruht diese Nachricht auf Wahrheit, müßte das Münzdepot wesentlich weiter westlich angelegt worden sein; denn der Friedhof hat sich erst allmählich weiter nach Osten ausgebreitet und hat jetzt das antike Gelände erreicht. Ich habe zu erreichen versucht, daß neue Grablegungen nicht weiter östlich vorgenommen werden dürfen. Ferner dürfen die Totenzüge nicht mehr direkt über das Grabungsgelände laufen, sondern südlich von dem Kirchenhügel zum Friedhof. Ich habe das ganze archäologische Gelände mit Stacheldraht eingezäunt und mit einem Schild der Universität Wien versehen lassen; jedoch dürften sich die neuen Klostergebäude möglicherweise jenseits des Zaunes ein Stück fortgesetzt haben. Hierüber aber können erst spätere Ausgrabungen entscheiden.

Das gesamte Klostergelände dürfte demnach eine Fläche von knapp 500 × 200 m umfassen. Für Mittelägypten stellt es einen der großartigsten Neufunde dar, war doch bisher lediglich die Alte Kirche bekannt, deren Kloster auf der Nordseite des Hügels mit seiner feststellbaren nördlichen Klostermauer kaum dem erheblichen Zuwachs von Mönchen gerecht geworden sein kann; denn al-Maqrīzī schreibt, wie berichtet, zu Beginn des 14. Jh., daß das schön aus Steinen errichtete Kloster Abu Fana nördlich von Beni Ḫalid errichtet und von einer sehr schönen Architektur sei. Die Nachricht kann sich wohl nur auf die Alte Kirche inmitten der gesamten Klosteranlage beziehen, denn nur jene war aus Steinen erbaut. Eine Marmorsäule in der mittleren der später als Ställe benutzten Kammern im Westen der Kirche und verschiedene andere Fragmente lassen auf ein Inventar aus Marmor schließen, das dem Autor als besonders prächtig erschienen sein mag. Dieser weiß zudem von einer Zahl von 1000 Mönchen zu berichten, die sich zu seiner Zeit auf zwei verringert hätte. Die Zahl darf als Topos für eine große Menge bezeichnet werden; einer solchen dürfte die alte Klosteranlage wohl nicht mehr gerecht geworden sein, weswegen man ein neues Kloster errichtet hat. Nach einer solchen neuen Klosteranlage in Abu Fana habe ich gesucht und dürfte sie in diesem Jahr gefunden haben. Sie liegt nördlich des zur Alten Kirche gehörigen Klosters. Alle Wände sind aus Lehmziegeln errichtet, die Kirche ist verhältnismäßig klein, da man die Alte Kirche mit der prächtigen Marmorausstattung weiter benutzt hat. Dafür besitzt sie Gemeinschaftsräume von erheblichen Ausmaßen; südlich der neuen Kirche dürfte eine vollständig ausgemalte Trapeza liegen, an welche Küchenräume anschließen, welche diesen Trakt von den eigentlichen Mönchszellen abtrennen. Das gesamte Gelände dürfte etwa jenem von Mangabat und Bawit entsprechen. Die Klosteranlage von Mangabat liegt 5 m unter dem Nil-

schlamm, die von Bawit, welches nur 30 km von Abu Fana entfernt liegt, ist weitgehend zerstört worden. In Abu Fana aber ist eine Klosteranlage bis zu einer Höhe von 1,70 m völlig unzerstört unter dem Wüstensand erhalten geblieben. Trapeza, Kirche, die man angesichts der Alten Kirche wohl als größere Kapelle bezeichnen darf, und schließlich zahlreiche Mönchszellen sind mit Fresken ausgestattet, deren Dekorationssystem (Abb. 5) demjenigen von Mangabat und demjenigen von Bawit entspricht. Aus diesem Grund hat die Egyptian Antiquities Organization sich entschlossen, die mit Fresken ausgestatteten Räume museumsartig zu überdachen und Restauratoren für die Rettung der Fresken zur Verfügung zu stellen. Weitere Räumlichkeiten für ein Museum bieten die westlichen Einbauten der alten Kirche. Die Organization hat sich entschlossen, das archäologische Gelände von Abu Fana zu einem Museumskomplex zu erheben, welcher an die Route Aschmunein, Tell el-Amarna angeschlossen werden könnte, wenn es möglich sein sollte, die gesamte Klosteranlage zu retten. Sämtliche Bauten der neuen Klosteranlage sind aus Lehmziegeln errichtet, das gilt auch für die flachen Gewölbe. Die Gefährdung der Lehmziegel ist bekanntlich sehr groß, sie drohen nach Freilegung sehr schnell zu zerfallen. Die Lehmziegel sind mit einer Stuckschicht überzogen; selbst die gesamte, sehr feine Bauplastik ist aus solchem Stuck angefertigt, der die Malereien in secco-Technik trägt. Fast alle Fresken aus Bawit sind zugrundegegangen; das Koptische Museum zu Kairo besitzt auch in den Depots nur verschwindend wenige Reste der einst reichen Ausmalung der Klosterräume. Hier wäre aber die Möglichkeit gegeben, eine weitgehend intakt erhaltene Ausstattung mit Malereien zu bergen und in einem zu errichtenden Museum zu Abu Fana zu belassen.

Die Zeitbestimmung der Fresken bereitet erhebliche Schwierigkeiten (Abb. 5). Die stilistischen Vergleichsbeispiele lassen an die Zeit des frühen Ikonoklasmus denken. Die nordwestliche Ecke der Kirche und möglicherweise auch die südwestliche waren mit einer prächtigen Palme verziert, deren Palmwedel in die Gewölbe der Kirche gereicht haben. Von den roten und somit als reif dargestellten Früchten konnten erhebliche Teile gerettet werden. Die Technik der Malereien weist nach Bawit[11]. Möglicherweise haben Wanderkünstler die Räume von Bawit, Mangabat und Abu Fana ausgestattet. Die Malweise deutet auf eine große Erfahrung, welche die Künstler offensichtlich mitgebracht haben.

[11] M. J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouit. *Mémoires des membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 12 (1906), Taf. LXXVI–LXXX. – J. Maspero, Fouilles exécutées à Baouit. Ebda 59 (1931), Taf. XV–XVIII.

Auffallend ist die Planung der streng rektangulären Klosteranlage. Die einzelnen Komplexe sind streng voneinander getrennt. Sie alle sprechen für eine einheitliche Planung der Gesamtanlage. Auch später angebaute Komplexe fügen sich dem Quadratsystem der ursprünglichen Anlage ein. Man betritt das Kloster im Norden durch ein großes Atrium. An der Südwand des Atriums wurde die Hand einer Orans freigelegt, sie mußte aber wieder zugeschüttet werden; sie deutet darauf hin, daß dieser Teil noch vor dem Ikonoklasmus entstanden sein dürfte. Im Osten schließt sich an das Atrium eine Kirche an, die vollständig ausgemalt ist. Der Narthex der Kirche dient als Kapellenraum, der nur von der Kirche aus betretbar ist; der eigentliche Eingang ist in die nördliche Ecke der Westwand gerückt. Im Süden schließt ein in nordsüdlicher Richtung sich erstreckender Raum von erheblicher Größe an, er ist durch zwei Eingänge betretbar, von denen einer in der Nähe der Küchenräume liegt. Der Raum ist ganz mit Malereien ausgestattet. Möglicherweise handelt es sich um eine Trapeza, für eine solche spricht auch die Apsis an der Ostwand. Östlich und westlich von Trapeza und Kirche schließen jeweils größere Komplexe von Mönchszellen an; die östlichen sind möglicherweise erst bei einer Erweiterung der ursprünglichen Anlage entstanden. Das Kloster hat sich weit nach Osten erstreckt. Seine Mauern konnten bis zu dem errichteten Zaun nachgewiesen werden, allerdings sind die Verwehungen des Sandes hier größer, so daß die Mauern unter einer bis 40 cm hohen Sandschicht liegen. Von den Mönchszellen im Westen der Trapeza sind zwei mit Fresken ausgemalt, die übrigen sind gekalkt. Sie alle konnten bisher nicht ergraben werden. In den Räumen selbst finden sich zahlreiche zerbrochene Gefäße für Nahrungsmittel und Amphoren für die Aufbewahrung von Wasser. Ein Teil der Küche mit zwei Öfen und der Lagerräume und Vorrichtungen zum Abfüllen von Gefäßen mit Korn wurden gefunden (Abb. 6). Nördlich und westlich der Alten Kirche liegen die ältesten Gräber in Gestalt kleiner Kuppelbauten. Der Friedhof zieht sich entlang der Westgrenze der neuen Klosteranlage, er dürfte aber nicht ausgereicht haben, denn auch weiter nördlich des neuen Klosters liegen zahlreiche Gräber in Gestalt von Kuppelbauten und rechteckigen Räumen, wie solche auch in Bawit gefunden worden sind.

Schenkt man den Quellen Glauben, dürfte das Kloster erst allmählich verlassen worden sein, wobei auch der überwiegende Teil des Klosterinventars mitgenommen worden sein dürfte. Der Friedhof aber dürfte von der koptischen Bevölkerung der Gegend übernommen worden sein; er liegt heute auf dem westlich anschließenden Gelände und rückt immer näher an das archäologische Gelände heran. Die östlichsten Belegungen stammen von 1986. Es ist sehr gut möglich, daß bei der Schaffung der neuen Grabbauten

auch ursprüngliche Gräber angestochen worden sind. So soll der Vater des Totengräbers ein Münzdepot in einem Tongefäß gefunden haben. Säle im Bodemuseum zu Berlin und im Louvre zu Paris sind mit den Funden aus Raubgrabungen in Bawit gefüllt. Möglicherweise stammt ein Teil auch aus den nahebei gelegenen Klosteranlagen, eben aus Abu Fana. Ein Teil der Gräber ist offensichtlich ausgeraubt worden.

Die eigentlichen Ausgrabungen können erst in den kommenden Jahren vorgenommen werden. Sie werden getragen vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung und vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Beiden Stellen möchte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen. Hinzu kommt genannte Altertumsverwaltung Ägyptens, welche die Errichtung der Museumsbauten übernommen hat und Restauratoren zur Verfügung stellt, wofür ich auch hier meinen herzlichen Dank ausspreche. Vom gesamten Gelände und den Bauten wurden durch Herrn Thomas Falkner und Frau Dr. Eugenia Albani Pläne hergestellt. Ihnen und Herrn Mohammad Fathih Khorshid sei herzlich gedankt. Zahlreiche Hinweise verdanke ich Herrn Professor Dr. al-Tawab. Die Arbeiten sind erheblich; um das jetzt sichtbare Gelände freizulegen, müssen über 20.000 m³ Sand fortbewegt werden, der sichtbare Teil ist aber nur ein kleiner des gesamten Geländes.

JENNY ALBANI / ATHEN

BYZANTINISCHE FRESKOMALEREI IN DER KIRCHE PANAGIA CHRYSAPHITISSA

*Retrospektive Tendenzen eines lakonischen Monuments**

Mit sechzehn Tafeln

In der Gegend Lakoniens nordöstlich vom Dorf Chrysapha steht heute ein selbständiges, durch einen Turm befestigtes Kirchlein, das der Κοίμησις τῆς θεοτόκου gewidmet ist. Die Kirche, unter dem Namen Panagia Chrysaphitissa oder einfach Chrysaphitissa bekannt, enthält eine große Anzahl von byzantinischen Wandmalereien, die durch eine Stifterinschrift für das Jahr 1290 fest datiert sind[1]. Die Wandmalereien bedeckten einst alle Flächen des Naos und des Narthex. Ein großer Teil davon ist erhalten, ein vollständiges Bild von der ursprünglichen Dekoration der Kirche aber ist kaum zu gewinnen, weil einige der Bilder total zerstört oder durch spätere, postbyzantinische Malereien ersetzt worden sind.

Da die Chrysaphitissa eine Kreuzkuppelkirche ist, ist das Bildprogramm (Plan 1) ganz auf den Pantokrator ausgerichtet, dessen Brustbild im Scheitel der Kuppel zu sehen ist. Der nächste Kuppelring enthält eine Reihe von Medaillons mit vier Engeln, der Gottesmutter sowie den vier apokalyptischen Wesen bzw. Tetramorphen, Seraphim und der Hetoimasia. Beim Tetramorph des nördlichen Kuppelzonenteils liest man oberhalb des Kopfes des Adlers [A]ΔONTA, oberhalb des Kopfes des Löwen KEKPAΓΩ[TA] und beim Unterteil ΛÉΓΩN[TA]. Bei dem Tetramorph des südlichen Kuppel-

* Die vorliegende Arbeit enthält Thesen aus meiner Dissertation „Die Architektur und die Wandmalereien der Kirche der Panagia Chrysaphitissa auf der Peloponnes". Für wertvolle Hinweise und unermüdliche Unterstützung aller Phasen der Arbeit möchte ich Herrn Prof. Dr. H. Buschhausen (Wien) sehr herzlich danken. Mein Dank gilt auch Frau Prof. Dr. D. Mouriki (Athen) für hilfreiche Diskussionen und nützliche Anregungen sowie für die Bereitstellung der Photos Nr. 3, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 29 aus dem Photoarchiv der Technischen Universität Athen.

[1] N. B. Drandakis, Δύο ἐπιγραφὲς ναῶν τῆς Λακωνίας: τοῦ Μιχαὴλ Ἀρχαγγέλου (1278) στὸν Πολεμίτα καὶ τῆς Χρυσαφίτισσας (1290). *Λακωνικαὶ Σπουδαί* 6 (1982) 56–60; idem, Παναγία ἡ Χρυσαφίτισσα (1290), in: Akten des I. lokalen Kongresses lakonischer Studien, Molai, 5.–7. Juni 1984. Athen 1985, 342–343.

ringteils liest man oberhalb des Kopfes des Rindes ΒΟΩΝ[ΤΑ]. Propheten nehmen den Kuppeltambour ein; sie sind heute kaum noch zu erkennen. Ebenso beschädigt sind die Evangelisten, die ehemals an den Pendentifs zu sehen waren. Die figürliche Dekoration der Apsis ist dreizonig. Über der Sockelzone ist die Gruppe von vier die Liturgie mitfeiernden Hierarchen zu sehen: von links nach rechts der Hl. Gregorios Theologos, der durch die Inschrift Ο [ΑΓΙΟC] ΓΡΗΓΌ[ΡΙΟC] identifiziert ist. Daneben benennt die Inschrift ΙΩΑ(ΝΝΗC) [ΧΡΥCΟ]CΤΟΜΟC den Hl. Johannes Chrysostomos. Beim dritten Hierarchen links vom Altar, dem Hl. Basileios, liest man Ο ΑΓΙΟ[C] ΒΑCΙ[ΛΕ]ΙΟC. Die letzte Figur mit der Inschrift Ο ΑΓ[ΙΟC] ΑΘΑ-ΝΑCΙ[ΟC] stellt den Hl. Athanasios dar. Oberhalb dieser ist eine Reihe von Medaillons zu sehen, welche Büsten von vier Kirchenvätern enthalten[2]. Zwei von ihnen sind durch Bildlegenden identifiziert. Bei der Büste links vom Fenster steht die Legende Ο ΑΓΙΟC ΚΥΡΙΛΛΟC ἈΛΕΞΑΝΔΡ(ΕΙ)ΑC, sie meint den Hl. Kyrillos von Alexandrien. Auf der gegenüberliegenden Seite des Fensters liest man zu beiden Seiten der Büste Ο ΑΓΙΟC ΙΩ[ΑΝΝΗC] [ΕΛΕ]ΗΜΩ[Ν]. Es ist also der Bischof Johannes von Alexandrien, der sogenannte Almosenspender, zu erkennen. Die thronende Gottesmutter mit dem Kind als Sinnbild der Inkarnation nimmt den konkaven Teil der Konche ein. Sie ist umgeben von zwei adorierenden Engeln.

An der Südwand des Presbyteriums neben der Apsiskonche sind der Hl. Symeon Stylites[3] mit der Legende [Ο ΑΓΙΟC] CΙΜΕΩΝ CΤΙ[ΛΥ]ΤΗC sowie die Ganzfigur eines unidentifizierten Kirchenvaters dargestellt. An der Nordwand ist Arsenios, der Patriarch von Konstantinopel, abgebildet. Zu beiden Seiten seines Kopfes liest man ʽΟ ΑΓΙΟC ΑΡCΈΝΙΟC ΠΑΤΡΙΑΡΧΗC ΚΩΝCΤΙ[Ν]ΟΥΠΟΛΕΩC. Über der ersten figürlichen Zone beider seitlichen Wände des Presbyteriums ist in zwei Teilen die Apostelkommunion dargestellt, und zwar ist die Austeilung des Brotes (Metadosis) an der Nordwand und die Darreichung des Weins (Metalepsis) an der Südwand zu finden. An

[2] In der Präsenz von Büsten mit frontal dargestellten Hierarchen sieht M. Chatzidakis ein Nachleben des älteren, mittelbyzantinischen Typus von Hierarchen-Ikonen, die in einem solchen Zusammenhang mit den zelebrierenden Hierarchen einen Zwischentypus bilden (M. Chatzidakis, Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὸν ʼΩρωπό. *DChAE* Ser. 4, Bd. 1 (1959) 97, Anm. 13).

[3] Dieselbe Plazierung gilt für Styliten in der Kapelle Hg. Johannes zu Mistra, in der Kirche Hg. Zacharias zu Lagia in der Mani sowie in der Kirche Hg. Nikolaos bei Monemvasia (S. Dufrenne, Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra. Paris 1970, Taf. 35; N. B. Drandakis–E. Dore–S. Kalopissi–M. Panagiotides, Ἔρευνα στὴ Μάνη. *Πρακτικὰ τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1978, 142–143; N. B. Drandakis, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας. *DChAE* Ser. 4, Bd. 9 (1977–79) 40, 41, Abb. 2.

der Tonne des Presbyteriums ist die Himmelfahrt Christi dargestellt, die nur zum Teil erhalten ist. In der Bogenlaibung des Durchgangs vom Presbyterium zur Prothesis sind die Figuren von zwei Diakonen zu sehen. Von diesen ist nur einer durch die erhaltene Legende [Ο ΑΓ]ΙΟC [ΕΥ]ΠΛΟ[ΥC] als der Hl. Euplus identifiziert. Ebenfalls zwei Diakone sind an der Laibung der Öffnung zwischen Bema und Diakonikon plaziert. Von ihnen ist nur der Hl. Romanos der Melode durch die Legende [Ο ΑΓΙΟC ΡΩΜΑΝΟC] Ο ΜΕΛΩΔΟΝ bezeichnet.

In der Konche der Prothesis befindet sich die Büste Johannes' des Täufers; unter diesem ist ein Altartisch zu sehen, den zwei Engel mit Rhipidia umgeben[4]. Auf dem Tonnengewölbe der Prothesis sind zwei Register angebracht. Das nördliche zeigt die Geburt Johannes' des Täufers, das südliche das Festmahl des Herodes und die Enthauptung des Johannes[5]. Auf der Südwand der Prothesis ist der Hl. Panteleimon als Ganzfigur dargestellt. Zu beiden Seiten seines Kopfes liest man ʽΟ ΑΓΙΟC ΠΑΝΤΕ-ΛΕΗΜΩΝ.

In der Konche des Diakonikon sind die frontalen Ganzfiguren von zwei Kirchenvätern zu sehen. Der eine läßt sich durch die Inschrift [Ο ΑΓΙΟC] ΕΠΙΦΑΝΙΟC [ΚΥ]ΠΡΟΥ mit dem Hl. Epiphanios von Zypern identifizieren. Auf dem Tonnengewölbe sind drei Szenen aus dem Marienleben dargestellt. Die Geburt Mariae mit der Bildlegende Η ΓΕΝΗCΙC [Τ]ΗC Θ(ΕΟΤΟ)ΚΟΥ ist auf dem nördlichen Teil angebracht. Auf dem südlichen sieht man die Zurückweisung des Opfers von Joachim und Anna mit der Legende [ΖΑΧΑΡ]ΙΑC ΑΠΟCΤΡΕΦΩΝ [ΠΡΟCΦΟ]ΡΑ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΝ [ΙΩΑ]ΚΕΙΜ ΚΑΙ [Α]ΝΝΗ[C] sowie das Bild mit der Meditation Joachims über die Unfruchtbarkeit; dieses ist durch die Bildinschrift Ο ΔΙΑΛΟΓΙCΜΟC ΠΕΡΙ [ΤΗC ΑΤΕΚΝΙΑC] ΙΩΑΚ[ΕΙΜ] ΚΑΙ [Α]ΝΝΗ[C] bestimmt. An der Südwand des Diakonikon sind die beiden Anargyroi Kosmas und Damianos neben einer heute wegen der später eingebauten Trennwand nicht identifizierbaren Figur dargestellt. Bei den beiden Anargyroi sind die Bildlegenden [Ο ΑΓΙΟC] ΚΩCΜΑC und Ο ΑΓΙΟC [ΔΑ]ΜΙΑΝΟC angebracht.

An der Westseite des Pfeilers des Sanktuariums befinden sich die kaum erhaltenen Figuren der Gottesmutter mit dem Kind (nördlicher Pfeiler) und

[4] Über die theologische Interpretation der Präsenz des Vorläufers in der Prothesis siehe O. Demus, Byzantine mosaic decoration; Aspects of monumental art in Byzantium. New York 1976, 21–22; K. Papadopoulos, Die Wandmalereien des XI. Jh.s in der Kirche Παναγία τῶν Χαλκέων in Thessaloniki. Graz–Köln 1966, 35, Anm. 40.

[5] Genau dieselbe Anordnung ist im Diakonikon der Kirche Soteras zu Gardenitsa sowie in der Kirche Hg. Demetrios zu Limberdon auf der Peloponnes zu sehen (N. B. Drandakis, Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης. Athen 1964, 70, Anm. 8; 72, Anm. 2).

Christi (südlicher Pfeiler). Die Figur Christi gehört zu der postbyzantinischen Malerei. Derselben späteren Schicht gehören die Fresken an der Westfassade der Trennwand des Diakonikon an. Von diesen ist heute nur das Ex-voto-Bildnis der thronenden Hodegetria zu erkennen.

Die südlichen und nördlichen Kreuzarme weisen je zwei christologische Szenen auf. Unterhalb einer jeden ist eine Zone mit Medaillons zu sehen, die schlecht erhaltene Büsten von Heiligen zeigen. Der östliche Teil der Südtonne zeigt die Geburt Christi. Den westlichen Teil derselben Tonne nimmt das Pfingstwunder ein. Betrachtet man den nördlichen Kreuzarm, so findet man den Einzug in Jerusalem an seinem östlichen und die Episode des ungläubigen Thomas an seinem westlichen Teil abgebildet.

Die Darstellungen der nördlichen und südlichen Schildmauer sind zum großen Teil zerstört. An der südlichen über einem teilweise erhaltenen dekorativen Fries ist der untere Teil einer Szene zu sehen, die als Tempelgang Mariae identifiziert werden darf. An der Konche derselben Wand ist die Hl. Anna mit der Gottesmutter in einem Medaillon vor ihrer Brust dargestellt; dieses Bild ist aber der postbyzantinischen Schicht zuzuschreiben. In der nördlichen Schildmauer kann man nur wenige Reste der Wandmalereien aus dem 13. Jh. erkennen, die Szenenanordnung auf der Wand aber ist gesichert. Der obere Teil wird von der Verkündigung eingenommen, die zu beiden Seiten des Fensters abgebildet ist[6]. Unterhalb der Verkündigung sind in einer Zone zwei Szenen dargestellt; rechts vom Beschauer aus gesehen die Auferweckung des Lazarus und links die Verklärung Christi. In der untersten figürlichen Zone ist die Κοίμησις τῆς Θεοτόκου (Marientod) abgebildet, die zu den postbyzantinischen Fresken der Kirche gehört.

An der westlichen Kreuztonne sind vier Szenen abgebildet. Auf dem nördlichen Teil sind die Höllenfahrt Christi[7] mit der Bildlegende ANA[CTACIC] und das Abendmahl angebracht. Am südlichen Teil derselben Kreuztonne sind der Judasverrat und die Fußwaschung mit der Beischrift O NIΠ[THP] abgebildet. An der westlichen Schildmauer, und zwar in ihrer

[6] Die Verkündigung befindet sich in der Regel an der Westwand des Sanktuariums. Einige lakonische Kirchen aber weichen von dieser Anordnungsregel ab. Beispiele bei DRANDAKIS, Μάνη, 82, Anm. 1.

[7] Die Anordnung der Höllenfahrt Christi variiert von Kirche zu Kirche. Es scheint aber, daß sie in den Kreuzkuppelkirchen des südpeloponnesischen Gebiets, vor allem Lakoniens, vorzugsweise am westlichen Kreuzarm angebracht wird. In der Kirche Peribleptos zu Mistra befindet sie sich an der Westwand, während sie in der Kirche Evangelistria ebendort, in der Kirche Hg. Petros zu Kastania in der Mani und in der Kirche Hg. Nikolaos bei Monemvasia eine Plazierung an der westlichen Kreuztonne findet (DUFRENNE, Programmes, Taf. 30, 33; N. B. DRANDAKIS, Ἔρευνα εἰς τὴν Μεσσηνιακὴν Μάνην. *Πρακτικὰ τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1976, 219; IDEM, Μονεμβασία, 40, 41).

höheren Zone, befindet sich die Kreuzigung Christi. Im tieferen Register unterhalb dieser lassen geringe Reste vom rechten Teil eines Bildes auf die Beweinung Christi schließen. Darunter, auf beiden Seiten der Eingangstür, sind die zwei Teile der Stifterinschrift angebracht. Die unterste figürliche Zone nehmen die Ganzfiguren des Hl. Sergios links und des Hl. Bakchos rechts ein; von den Fresken ist nur wenig erhalten geblieben.

Auf dem Tonnengewölbe sind die Myrophoren am Grab mit dem Bildtitulus O ΛΉΘΟC TOΥ MNHMAT[OC] nördlich und die Helkomenosszene mit der Legende EΛKOMENOC EΠI CTAΥPOΥ südlich dargestellt. An seiner Nordwand, unterhalb der Myrophorenszene, ist eine Gruppe von vier Heiligen Märtyrerinnen, nämlich die Hl. Anastasia Pharmakolytria, die Hl. Kyriake, die Hl. Irene und die Hl. Barbara, dargestellt mit der Legende [H AΓIA ANACTACIA ΦAPMA] KOΛΥTPA, H [A]ΓIA [K]ΥPHAKH, H AΓIA H[P]EINI, [H AΓIA] BA[P]BAPA. Auf der Westwand sieht man auf dem oberen Register die Büsten des Hl. Konstantin und der Hl. Helena mit den Inschriften O AΓI[OC] KΩN[CTANTI]NOC und H AΓI[A] EΛENI. Unterhalb jener sind die Ganzfiguren von zwei Kirchenvätern dargestellt, von denen der eine durch die Bildlegende O AΓIO[C] [AN]Δ[PE]AC [KP]HTIC erkennbar wird. An der Bogenlaibung der Verbindungsöffnung zum westlichen Kreuzarm sind zwei kaum noch identifizierbare Heiligenfiguren dargestellt.

Am Gewölbe des südlichen Eckkompartiments sind die Philoxenia Abrahams im südlichen Teil und das Mittpfingsten im nördlichen Teil abgebildet. Man liest bei der ersten Szene die Bildlegende H AΓIA [TPIAC]. Bei der zweiten Szene ist der Bildtitulus [MECOΠEN] THKO[C]TH zu lesen. An der Westwand des südlichen Eckkompartiments unterhalb der Philoxenia sind die heute schlecht erhaltenen Figuren von vier Heiligen angebracht. An seiner Westwand sieht man auf dem oberen Register die Σύναξις τῶν ἀσωμάτων.

Auf den westlichen Pfeilern sind Figuren von Heiligen dargestellt, von denen man heute nur den Hl. Nikon Metanoeite mit der Legende O AΓIOC NIKΩN sowie die aus der späteren Malphase erhaltene Figur des Hl. Demetrios erkennen kann.

Die meisten Wandmalereien des Narthex sind in der Zeit der Fresken des Naos entstanden. Nur die Verklärung Christi über der Eingangstür sowie die Halbfigur eines Heiligen mit aufgerolltem Eiletarion sind der späteren Phase der Kirchendekoration zuzuschreiben. Leider erschwert der heutige schlechte Erhaltungszustand der Fresken nicht nur eine ikonographische Untersuchung, sondern auch die Bestimmung mancher Darstellungen. Der am besten erhaltene Teil der Dekoration erstreckt sich über den nördlichen Teil der Ostwand. Man sieht in der Zone unmittelbar über der

Konche zwei Medaillons mit den Büsten der Meloden Kosmas und Johannes Damaskenos. Man liest die fragmentarisch erhaltene Legende Ὁ Α[ΓΙ]ΟC ΚΟCΜΑC Ο ΠΟΙ[ΗΤΗC] und Ο ΔΑΜ[ΑCΚΗ]Ν[Ο]C. Neben den Meloden ist das Stifterpaar dargestellt. Am nördlichen Gewölbe des Narthex finden sich acht Register. Die Figuren der Bilder sind kaum zu erkennen. Über der Konche mit der stark beschädigten Figur der Hl. Paraskeve sind vier Register in zwei Zonen angeordnet. Auf der oberen sind nur zwei Engel zu erkennen. Am südlichen unteren Teil der Ostwand sind drei stehende Asketen dargestellt. Es scheint, daß diese nur schlecht erhaltenen Szenen ein großes ikonographisches Thema gebildet haben, nämlich das Jüngste Gericht.

Beschreibung der Fresken – Ikonographische Studien

Die Kuppel

Im zentralen Kuppelmedaillon ist die Büste des Pantokrators abgebildet. Sein Antlitz ist oval, die Augen, die Haare, der Schnurrbart sowie der gespaltene Bart sind braun. Ein strenger, aber doch melancholischer Gesichtsausdruck charakterisiert den Pantokrator (Abb. 1), der einen scharfen, durchdringenden Blick hat.

Betrachtet man die Gesichtszüge des Pantokrators genauer, so bemerkt man, daß sein linkes Auge etwas größer als das rechte ist. Außerdem sind die Augen so dargestellt, als hätten sie nicht denselben Focus. Das rechte blickt zum Beschauer, während das linke seitlich blickt. Diese bewußte Differenzierung der Augen, die bei den palaiologischen Pantokratorportraits zu finden ist, hat in der langen byzantinischen sowie in der klassischen Tradition Vorläufer[8]. J. Timken-Matthews weist auf die lange Tradition für das Pantokratorbildnis und zudem auf den besonderen ikonographischen Sinn hin. Und zwar blickt Christus zu den Prophetentexten, deren Inhalt die bestimmte theologische Interpretation der Darstellung in der Kuppel bietet[9].

Der Pantokrator trägt einen roten Chiton und ein blaues Himation. Die in den Falten seines Himations erscheinende Rechte hat einen ikonographisch seltenen Segensgestus, der mit dem des Pantokrators von Daphni verglichen werden kann[10]. Die ikonographische Abhängigkeit des Pantokrators der Chrysaphitissa von dem in Daphni wird durch seine Linke, die ein verziertes Buch hält, noch offensichtlicher. Es sind hier der Daumen, der Zeigefinger und die geschlossene Gruppe der drei anderen Finger der linken Hand so weit auseinander gespreizt, daß sie drei separate Einheiten bilden. Diese Geste wird in symbolischem Zusammenhang mit der Hl. Dreifaltigkeit gesehen[11].

[8] J. Timken-Matthews, The Pantokrator: Title and image (unpubl. Diss.). New York 1976, 89, Anm. 2; M. Chatzidakis, An encaustic icon of Christ at Sinai. *The Art Bulletin* 49 (1967) 199ff.

[9] Timken-Matthews, op. cit., 90.

[10] Demus, Decoration, Abb. 7; Drandakis, Χρυσαφίτισσα, 348.

Der Pantokrator hebt sich von dem roten Grund ab, wie das auch sonst in provinziellen, an die komnenische Tradition anknüpfenden Monumenten der Fall ist[12]. Zu seinen beiden Seiten sind zwei kleine Kreise angebracht, die nach dem Schema der Kuppel des 12. Jh.s die beiden Abkürzungen IC XC enthalten haben müssen[13].

In der Symbolik des Kirchengebäudes entspricht die Kuppel mit ihrem Pantokrator dem irdischen Himmel, die ikonographischen Details dieser Dekoration können theologisch verschieden gedeutet werden. Obwohl die Propheten, deren Auswahl und Prophetien auf das theologische Konzept der Kuppeldekoration hinweisen könnte, im Kuppeltambour der Chrysaphitissa total zerstört sind, darf man doch aufgrund von Analogien in der ersten Kuppelzone eine ähnliche Deutung annehmen.

Apokalyptische Symbolik enthalten die Tetramorphen und die Seraphim, die aus den Visionen des Isaias (Is. 6: 1–13) und des Ezechiel (Ez. 1: 1–28) erklärbar sind und nach Pseudo-Dionysios Areopagites Gott am nächsten sind[14]. Die vier Engel, die in dieser Zone ebenfalls auftauchen, stellen vielleicht die vier an den vier Ecken stehenden Engel dar, auf die Johannes in seiner Apokalypsis hingewiesen hat[15]. Doch liegt der ikonographische Schwerpunkt auf der Gottesmutter und der Hetoimasia, da je zwei Engel zu ihnen blicken. Nach D. Mouriki[16] hat die Kombination dieser beiden Motive außer der Inkarnationssymbolik auch noch eine eschatologische Sinnschicht, die mit der Ikonographie des Jüngsten Gerichts verbunden ist. Interpretiert man die ikonographischen Bestandteile der ersten

[11] P. Stephanou S. J., La main gauche du Pantokrator à Daphni, un symbole trinitaire. *OCP* 26 (1960) 413.

[12] D. Mouriki, Ὁ ζωγραφικὸς διάκοσμος τοῦ τρούλου τοῦ Ἁγίου Ἱεροθέου κοντὰ στὰ Μέγαρα. *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 11 (1978) I, Anm. 22.

[13] Eadem, Οἱ διακοσμήσεις τῶν τρούλλων τῆς Εὐαγγελιστρίας καὶ τοῦ Ἁγίου Σώζοντος Γερακίου. *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς* 1971, Χρονικά, 1; N. Mutsopulos–G. Demetrokalles, Γεράκι. Οἱ ἐκκλησίες τοῦ οἰκισμοῦ. Thessaloniki 1981, 93.

[14] *PG* 3, 200–201.

[15] „... καὶ εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς ..." (Joh. Apok. 7: 1).

[16] Mouriki, Μέγαρα, 124; Eadem, Αἱ βιβλικαὶ προεικονίσεις τῆς Παναγίας εἰς τὸν τροῦλον τῆς Περιβλέπτου τοῦ Μυστρᾶ. *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 25 (1970), Μελέται, 245.

Kuppelzone in diesem Sinn, so könnte man zu Recht annehmen, daß das Konzept der Kuppel die eschatologische Theophanie des Pantokrators als Richter hervorheben sollte.

Presbyterium

In der Konche der Apsis sitzt die Platytera auf einem prachtvollen Thron mit breiter Lehne. Sie trägt das Christuskind auf dem Schoß, das zu ihr einen axialen Bezug hat. Sie ist von zwei adorierenden Engeln flankiert. Beide halten Rhipidia, mit der Aufschrift ΑΓΙΟC/ΑΓΙΟC/ΑΓΙΟC. Unter dem Fenster ist der Altartisch mit den liturgischen Geräten abgebildet, das Diskarion mit Asteriskos und die Patene. Vom Architrav des Ciboriums hängt an einem Kettchen ein vasenförmiges Gefäß, das vielleicht eine Kerze enthält. Das Fehlen des Melismos ist ein anachronistisches Element, das aber für Monumente in Lakonien bis ins 14. Jh. hinein durchaus üblich ist. Eher archaisierend sind auch die rhomben- und die blattförmigen Kreuze der Omophoria von Basileios und Athanasios (Abb. 9), da sie ab dem Ende des 12. Jh.s kaum noch zu finden sind[17].

Die Zitate auf den Eiletarien sind nicht mehr alle lesbar. Auf dem Eiletarion des Chrysostomos liest man ΠΑ[ΛΙΝ ΚΑΙ] | ΠΟΛΛΑΚΙC | COI [ΠΡΟC] | ΠΙΠΤΩ[ΜΕΝ][18]; auf dem des Basileios steht ΟΥΔΕΙC ΑΞΙ|ΟC ΤΩΝ C|[ΥΝΔΕΔ] ΕΜΕ|ΝΩΝ ΤΑΙC CΑΡΚ | ΙΚΑΙ[C ΕΠ]Ι[ΘΥΜΙΑΙC][19].

Der Hl. Symeon der Stylite (Abb. 9) ist als alter, bärtiger Mann mit Kapuze dargestellt. Er sitzt in einem blattverzierten, herzartigen Gebilde auf dem Schaft der Säule, um die sich eine Schlange nach oben windet. Eine Schlange um die Säule eines Styliten kann man auch im Fresko der Kirche Hg. Johannes Chrysostomos zu Geraki[20] finden, sonst ist aber dieses Detail in der mittel- und spätbyzantinischen Malerei sehr selten. Die Viten beider Styliten namens Symeon berichten hinreichend von Schlangen. Dabei weisen die Fachleute[21] auf eine koptische Legende hin, nach der der Hl.

[17] V. Djurić, Fresques du monastère de Veljusa, in: Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958. München 1960, 118; Drandakis, Μάνη, 29–30, Anm. 6.

[18] Anfang des zweiten Gebets der Gläubigen: F. E. Brightman, Liturgies eastern and western. Oxford 1896 (Nachdr. 1965), 376.

[19] Anfang des Cheruvikon (ibid., 377).

[20] Mutsopulos–Demetrokalles, Γεράκι, Farbabb. 28.

[21] J. Lassus, Une image de Saint Syméon le jeune sur un fragment de reliquaire syrien du musée du Louvre. *Monuments et Mémoires Piot* 51 (1960) 140; V. H. Elbern, Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites. *Jahrb. d. Deutschen Arch. Inst.* 80 (1965) 294; H. Buschhausen, Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare, Teil I. Wien 1971, 259.

Symeon der Ältere einen Splitter von einem Drachen bzw. einer Schlange entfernt hat. J. Lassus berichtet von einer Schlange, die von einer Frau verschlungen worden war. Der Hl. Symeon der Ältere habe sie geheilt[22]. Dazu kommt eine Begebenheit aus der Vita Symeons von Antonios, nach der eine männliche Schlange die Säule des Gerechten umschlang und ihn um die Heilung des erkrankten Weibchens bat[23]. Die Schlange gilt aber auch als Symbol des Bösen, als Versuchung durch den Teufel. Beide hat Symeon der Jüngere überwunden[24]. Nachdem es also keine hinreichende Unterscheidung der beiden Styliten gibt, muß die Frage einer Identifizierung offen bleiben.

Die lebensgroße Gestalt an der Nordwand des Bema (Abb. 6) stellt Arsenios dar, der den Patriarchenthron von Konstantinopel in den Jahren 1254–1259 und 1261–1265 innehatte. Der Patriarch ist in streng frontaler Haltung dargestellt. Er hat ein längliches, asketisches Gesicht, weiße Haare und einen reichen, relativ langen Bart. Der strenge hieratische Ausdruck der Gestalt soll den asketischen Charakter und das hohe religiöse Ethos des Patriarchen darstellen, dessen unversöhnliche Haltung gegenüber Kaiser Michael VIII. Palaiologos den Grund für das sogenannte Arsenitenschisma abgegeben hat[25]. Die unübliche Patriarchenfigur im Bema einer provinziellen, im Laufe der Regierung Andronikos' II. Palaiologos ausgemalten Kirche könnte vielleicht als ein Zeichen für den Sieg der Orthodoxie interpretiert werden, da der Patriarch ein Bekämpfer des unionsfreundlichen Kaisers Michael VIII. gewesen war.

Von den zwei Teilen der Apostelkommunion ist nur die Metadosis (Abb. 4) gut erhalten. Auf der Achse der Komposition ist Christus hinter einem Altar zu sehen, worauf liturgische Geräte stehen. Rechts von ihm sind sechs seiner Jünger dargestellt, die auf die Kommunion warten. Auf der rechten Bildseite steht unter einem Ciborium neben Christus ein Engel als Diakon mit Flabellum.

[22] Lassus, op. cit., 140.

[23] Ibid., 140; Elbern, op. cit., 296; Buschhausen, op. cit., 259.

[24] Lassus, op. cit., 141; E. Coche de la Ferté, L'antiquité chrétienne au musée du Louvre. Paris 1958, 108; J. Charbonneaux, La vie des Musées, Musée du Louvre. Une pièce d'argenterie paléochrétienne. *Revue des arts* V (1955) 2, 116; Buschhausen, op. cit., 259.

[25] Zum Arsenitenschisma siehe G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München 1963, 382; The Cambridge Medieval History, Ed. J. M. Hussey, Bd. IV. The Byzantine Empire, Teil I. Byzantium and its neighbours. Cambridge 1966, 337–338; J. Sykutres, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιτῶν. *Hell* 2 (1929) 267ff.; S. Eustratiades, Ὁ Πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός. *Hell* 1 (1928) 78ff.; S. Salaville, Deux documents inédits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310. *REB* 5 (1947) 117ff.

Das interessanteste ikonographische Detail der Szene ist eine Figur in Profilansicht, die den Aposteln den Rücken zukehrt und gebeugt davonschreitet. Es handelt sich wahrscheinlich um Judas, der im Malerbuch vom Berge Athos bereits eng im Zusammenhang mit der Szene erwähnt wird[26].

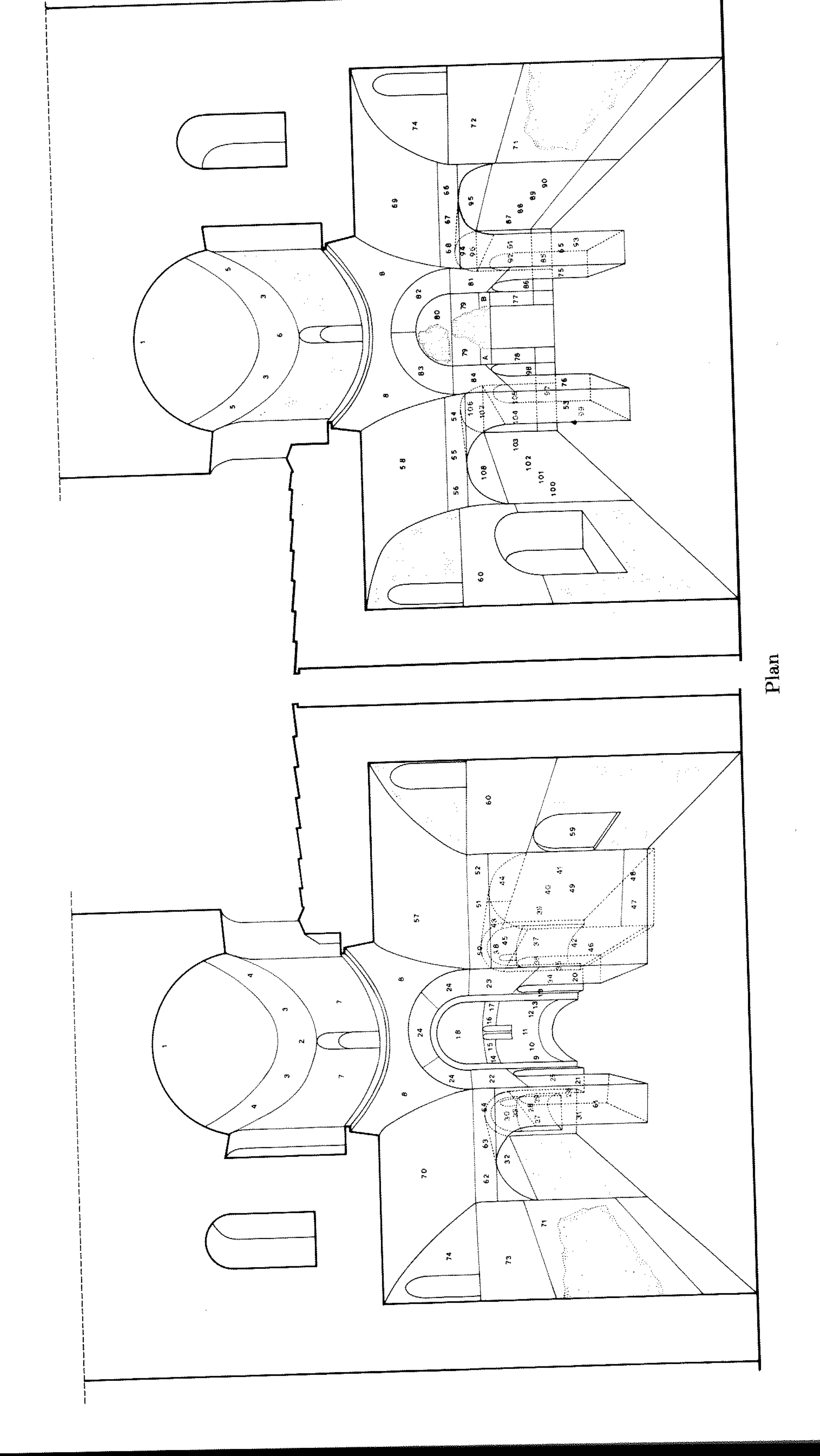
Die große dreiteilige Komposition der Himmelfahrt ist nur teilweise erhalten (Abb. 5). Von der mittleren Zone ist nur die Figur eines die Mandorla emportragenden Engels zu sehen, von der nördlichen ein die Himmelfahrt bezeugender Engel, weiter die Gottesmutter sowie zwei Apostel, die zu einer Gruppe von sechs Aposteln gehört haben. Alle übrigen Figuren der Szene sind nur in groben Umrissen zu sehen.

Prothesis

Obwohl der Erhaltungszustand des Bildes mit der Geburt und der Namensgebung Johannes' des Täufers (Abb. 10) schlecht ist, kann man im großen und ganzen die Komposition gut erkennen. Links ruht Elisabeth auf der Kline. Eine weibliche Figur reicht ihr eine Platte dar, und zu Füßen des Bettes ist das Becken für das Bad des Neugeborenen aufgestellt. In der Mitte ist Zacharias zu sehen. Er sitzt auf einem Hocker und schreibt ΙΩΑΝΝ / ΗC ЄCT[I] / auf eine Rolle. Eine Gruppe steht dabei und schaut zu ihm. Auf der Achse der Komposition befindet sich im Hintergrund eine monumentale Tür, während an den Seiten des Bildes zwei Versatzstücke symmetrisch angeordnet sind.

Das Bild mit dem Festmahl des Herodes (Abb. 11) hat im Zentrum einen sigmaförmigen, reich gedeckten Tisch. Rechts tanzt Salome, die auf dem Kopf die Schüssel mit dem Haupt des Johannes trägt. Am rechten Bildteil ist die Enthauptung des Johannes zu sehen. Das auf der linken Seite gemalte

[26] Διονυσίου ἐκ Φουρνᾶ Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, ed. A. Papadopulos-Kerameus. Petersburg 1909, 128. Judas wird in der byzantinischen Ikonographie dieser Szene sehr selten abgebildet. Im 12. Jh. zeigen ihn die Apostelkommunionfresken der Kirche Panagia Phorviotissa zu Asinu auf Zypern und der Kirche Afendrika ebenfalls auf Zypern. Am Ende des 13. Jh.s wird er auf dem Fresko in der Kirche Sv. Achilije zu Arilje dargestellt. Im 14. Jh. taucht die Judasfigur in den Fresken der Kirche Guverniotissa auf Kreta, in der Kirche Hg. Athanasios Musake zu Kastoria und in der Kirche von Zemen auf: M. Sacopulo, Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie. Brüssel 1966, Abb. $XX_{g,h}$; G. Millet–A. Frolow, La peinture du moyen-âge en Yougoslavie. Paris 1954–62, Bd. II, Abb. 70_4; K. Wessel, Apostelkommunion. *RbK* I, 244; M. Acheimastu–Potamianu, Ἡ Μονὴ τῶν Φιλανθρωπινῶν καὶ ἡ πρώτη φάση τῆς μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς. Athen 1983, 45; M. Chatzidakis, Rapports entre la peinture de la Macédoine et la Crète au XIV[e] siècle, in: Akten des IX. Byzantinistenkongresses, Saloniki, 12.–19. April 1953. Athen 1955, 142. – Vgl. nunmehr auch W. Puchner, Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas (*Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsber.*, im Druck).



Plan

1. Pantokrator



2. Kuppelengel



3. Unbekannter Hierarch



4. Teil der Apostelkommunion (Metadosis)



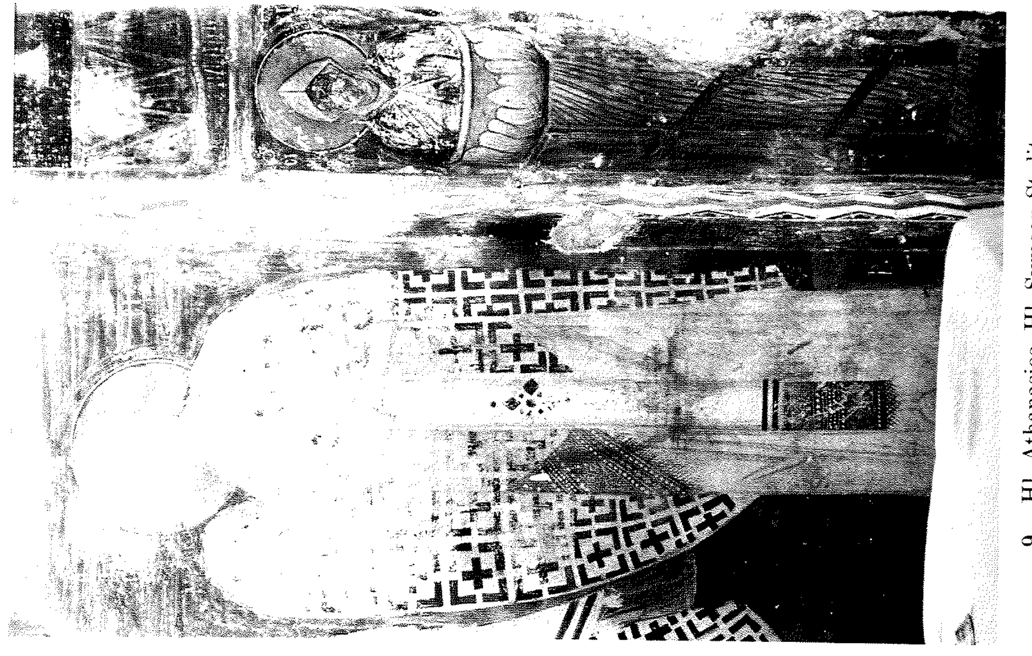
5. Teil der Himmelfahrt



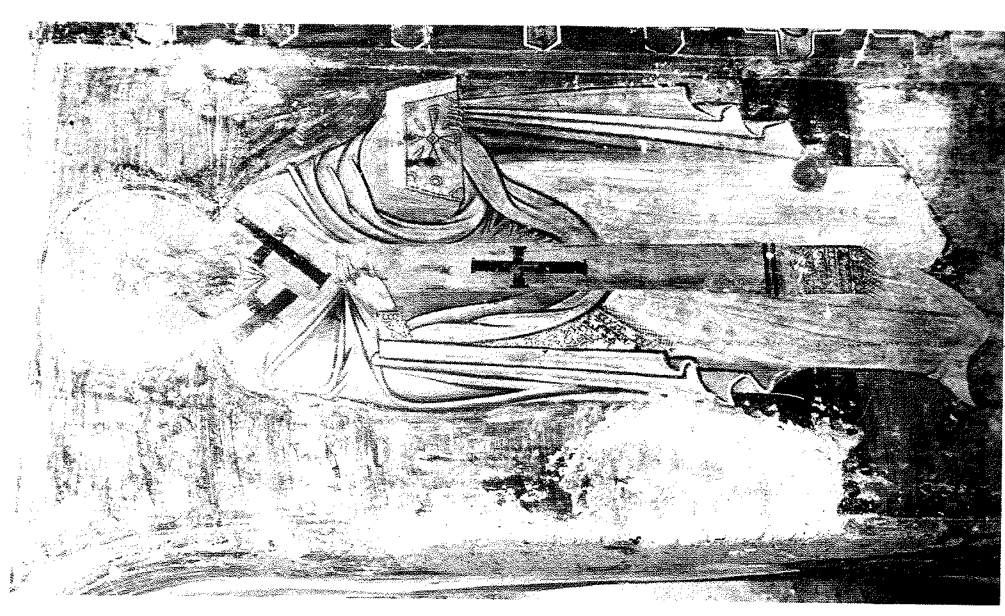
6. Hl. Arsenios



7. Hl. Panteleemon



9. Hl. Athanasios, Hl. Symeon Stylites



8. Unbekannter Hierarch



10. Geburt und Namensgebung des Johannes



11. Festmahl des Herodes



12. Zurückweisung des Opfers von Joachim und Anna



13. Geburt Mariae



14. Abendmahl (Detail)



15. Fußwaschung



16. Fußwaschung (Detail)



17. Fußwaschung (Detail)



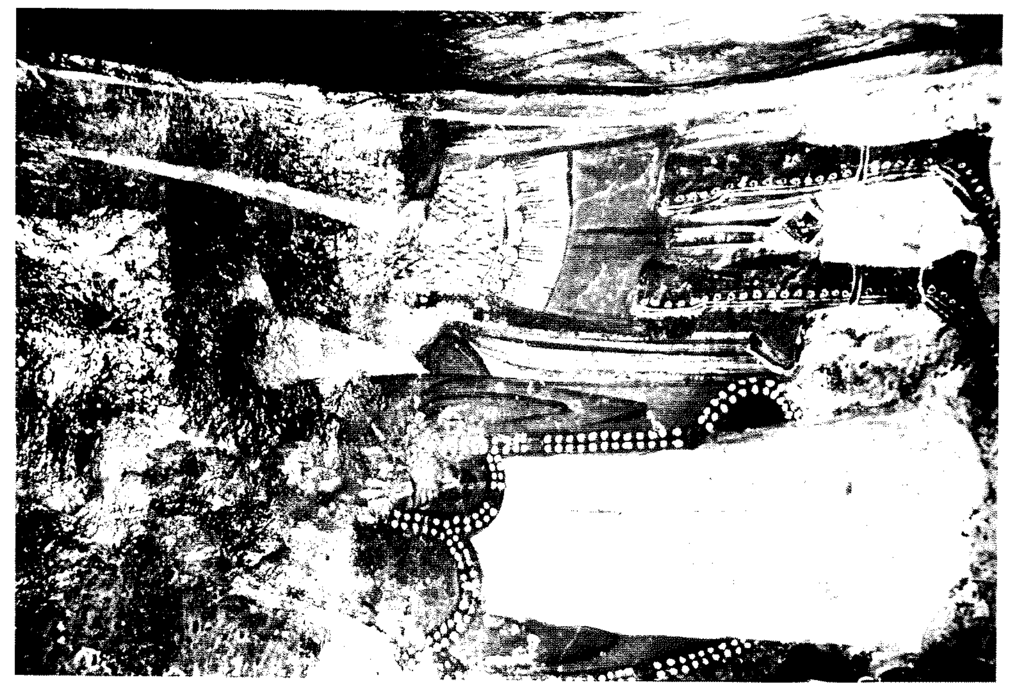
18. Gefangennahme Christi



19. Helkomenos-Szene



20. Gefangennahme Christi (Detail)



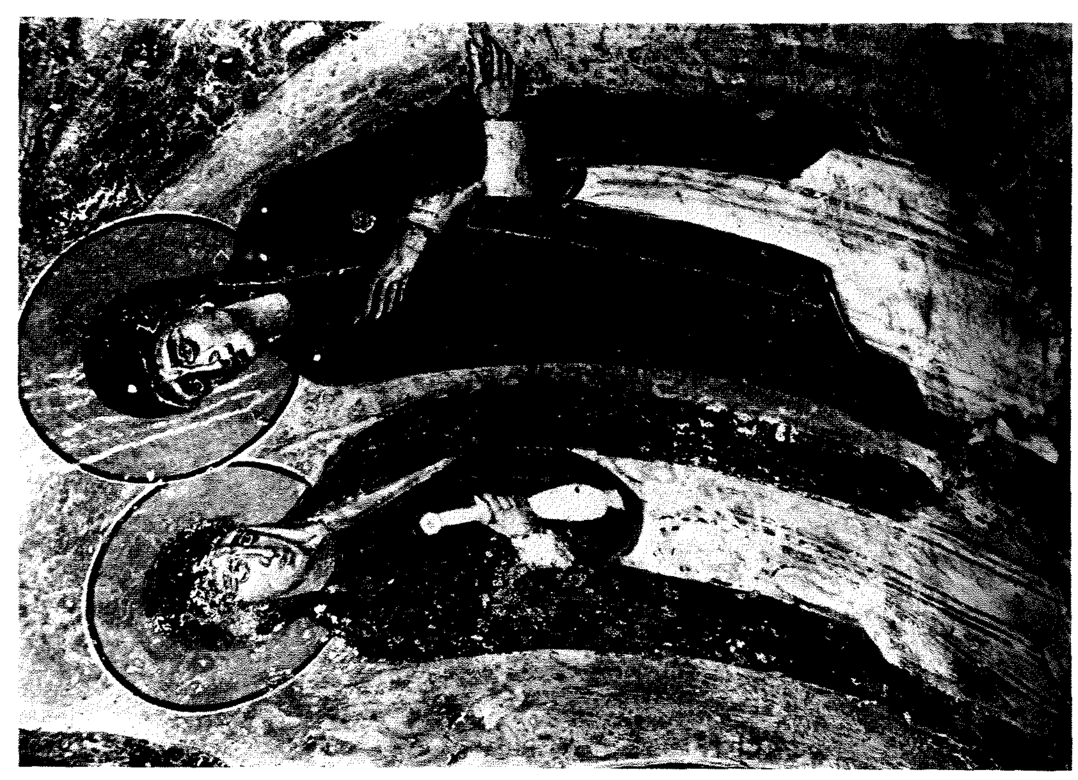
21. Helkomenos-Szene (Detail)



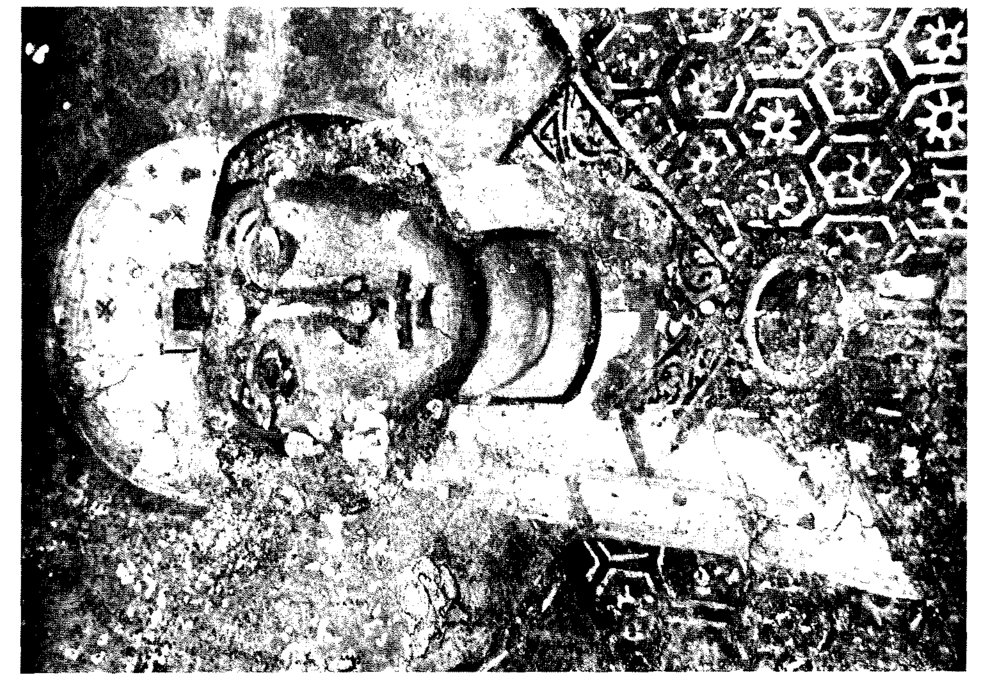
22. Hl. Nikon



23. Die Myrophoren am Grab



24. Myrophoren (Detail)



25. Hl. Kyriake



26. Höllenfahrt Christi



27. Pfingstwunder



28. Hl. Andreas von Kreta



29. Hl. Konstantinos und Hl. Helena

Gebäude mit Satteldach stellt den Pàlast des Herodes dar, das Gebäude rechts im Bild hingegen das Gefängnis, in dem Johannes gesessen war. Hinter der tanzenden Salome ist eine niedrige Mauer zu sehen.

Die Figur der Salome ist von großem ikonographischen Interesse. Sie trägt ein langes Kleid mit dem für byzantinische Tänzerinnen ausgeprägten Ärmeltyp[27] und ornamentiertem Einsatz auf der Brust, der sich über den Schultern als langes, schleierartiges Tuch fortsetzt. Über die Tanzart von Salome ist nichts Genaues überliefert. Die Kirchenväter beschreiben ihren Tanz als eine unanständige Schaustellung[28], H. Daffner leitet ihn aus der griechisch-römischen Kultur her, denn die Juden pflegten die Tanzkunst nicht[29]. Eine von den Griechen übernommene Tanzpose weist auch die Figur Salomes in der Chrysaphitissa[30] auf: Durch die zur Natur gegensätzliche Stellung der Körperglieder oder zumindest der Hände wird die harmonische Tanzpose erreicht[31]. Das makabre Detail, die Schüssel mit dem Haupt des Täufers auf dem Kopf der tanzenden Salome, taucht am Ende des 12. oder Anfang des 13. Jh.s auf und wiederholt sich ständig[32]. Es ist auch zu vermuten, daß ein antikes Vorbild für die bildliche Formulierung des Motivs gedient hat, denn in der antiken Kunst sind Gestalten von Tänzerinnen mit Gefäßen (Körben, korbartigen Geflechten, Vasen) auf dem Kopf sehr oft dargestellt[33].

---

[27] Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Athen 1948–55, Bd. 5, 238; A. Xyngopulos, Σαλώμη (;). *EEBS* 12 (1936) 269, 273.

[28] *PG* 85, 232; *PG* 132, 1066.

[29] H. Daffner, Salome. Ihre Gestalt in Geschichte und Kunst. Dichtung, Bildende Kunst-Musik. München 1913, 22.

[30] M. Emmanuel, La danse grecque antique d'après les monuments figurés. Paris 1876, 107–108.

[31] Vgl. die Tanzpose der Salome auf der Miniatur des Cod. Laur. VI. 23, fol. 29rb, der Biblioteca Laurenziana zu Florenz (11. Jh.) (T. Velmans, Le tétraévangile de la Laurentienne (Laur. VI, 23). Paris 1971, Abb. 58).

[32] D. Mouriki, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Σωτήρα κοντὰ στὸ ᾿Αλεποχώρι Μεγαρίδας. Athen 1978, 38–39; A. Xyngopulos, Αἱ τοιχογραφίαι τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς Προδρόμου παρὰ τὰς Σέρρας. Thessaloniki 1973, 41.

[33] F. Lübker, Reallexikon des klassischen Altertums. Leipzig 1914, 1011: Tanzkunst; L. Sechan, Saltatio, in: M. C. Daremberg–E. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris 1877–1912, Bd. IV_2, 1037–1038. Ein sehr interessantes Beispiel bildet die Darstellung einer Tänzerin auf dem Voluten-Krater N° 8263 des Museo Nazionale Archeologico in Tarent (410 v. Chr.). Es handelt sich wahrscheinlich um einen kultischen Tanz zu Ehren des Apollon Karneios beim Fest Karneia bei Sparta. Die Tänzerin hält in ihrem wirbelnden Tanz einen weiten Kalathiskos auf dem Kopf (P. E. Arias–M. Hirmer, Tausend Jahre griechische Vasenkunst. München 1960, 160, Abb. 234, 235; L. Vlad Borreli, Danza. Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale. Rom 1958–66, Bd. 3, Abb. 10). Einen Phylax (Schauspieler der Hilarotragödie), der vor Dionysos ebenfalls mit einem Korb auf

Der Hl. Panteleimon (Abb. 7) ist als Ganzfigur mit jungen, schönen Gesichtszügen mit breitrunder Lockenfrisur nach dem üblichen Typus abgebildet, der in der Komnenenzeit bereits zu finden ist[34]. Er hält die Zange und das Medizinkästchen als Attribute, die auf seine Tätigkeit Bezug nehmen.

Diakonikon

Auf dem Bild mit der Zurückweisung des Opfers von Joachim und Anna (Abb. 12) sind die Eltern der Gottesmutter zu sehen, die gerade im Tempel angekommen sind, weil Anna nicht weit von der Tür entfernt steht. Beide tragen je ein Lamm bzw. ihre Gaben. Der Priester ist links hinter einem tischartigen Altar dargestellt. Die Säulen des Ciboriums, unter dem er steht, sind noch erkennbar, vom Ciborium selbst ist aber fast nichts mehr zu sehen.

Der Priester ist mit der Beischrift „Zacharias" versehen, obwohl ihn der apokryphe Text als „Ruvim" überliefert hat[35]. Es ist aber bereits angenommen worden, daß es sich um eine Verwechslung mit dem Namen des Priesters der Episode der Darbringung Marias im Tempel handelt[36].

Die Szene mit der Meditation über die Unfruchtbarkeit Joachims und Annas (Abb. 12) ist fragmentarisch erhalten. Sie zeigt einen Mann, der vor einem Lesepult mit einem aufgeschlagenen Buch steht und zum Betrachter blickt. Der restliche Teil des Bildes ist wegen der später hinzugefügten Trennwand nicht mehr sichtbar. Diese sonst in der byzantinischen Kunst sehr selten gezeigte Szene folgt dem alten ikonographischen Typ, der entweder das ständige Motiv des lesenden Joachim mit Anna zusammen zeigt oder es mit der Verkündigungsepisode kombiniert[37].

Die Geburt Marias (Abb. 13) spielt sich im Innenraum eines reich dekorierten Hauses ab[38]. Links ist die Figur der Hl. Anna auf einer Kline zu

dem Kopf tanzt, zeigt eine Vase aus Paestum, jetzt im British Museum (M. Bieber, The History of the Greek and Roman Theater. Princeton, New Jersey 1961, Abb. 536). Andere Beispiele bei Emmanuel, Danse, Abb. 133, 176, 179, 303, 490, 491, 582–590, 592, 593, bes. Abb. 120.

[34] R. Hamann-Mac Lean, Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien (*Marburger Abh. z. Gesch. u. Kultur Osteuropas* 4). Gießen 1976, 169.

[35] C. de Tischendorf, Evangelia Apocrypha. Leipzig [2]1876 (Nachdr. Hildesheim 1966), 3.

[36] J. Lafontaine-Dosogne, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Brüssel 1864–65, Bd. 1, 65.

[37] Vgl. die Darstellung auf der Säule von San Marco und das Fresko von Kizil Çukur (ibid., Abb. 4, 13).

[38] Ein Teil des Bildes, links vom Betrachter aus gesehen, ist wegen der später hinzugefügten Trennwand nicht sichtbar.

sehen. Drei weibliche Gestalten stehen hinter einer niedrigen Wand bei ihr und reichen Vasen an. Der Bildteil ist rechts so zerstört, daß man nichts mehr davon erkennen kann. Die Beschädigung der Farben im Hintergrund des Bildes erschwert das Verständnis der Raumstruktur. Es scheint aber so, daß der Maler durch eine rote, mit dekorierten Streifen verzierte Ebene einen flachen Raum hat darstellen wollen, der in seinem linken Teil ein Architekturgebilde enthalten haben dürfte. Hinter dieser Wand sind zwei monumentale Blätter eines Baumes zu sehen.

Naos

Die Geburt Christi ist stark beschädigt und nur in groben Umrissen zu erkennen. Im Zentrum sieht man die Krippe in einer großen Felsenhöhle dargestellt. Innerhalb dieser ruht die Gottesmutter auf einer roten Kline, und links von ihr ist die Steinkrippe mit dem nimbierten Jesuskind dargestellt. Auf dem linken unteren Bildteil ist das Motiv des bärtigen, sinnenden Joseph angebracht, der die am besten erhaltene Figur des Bildes ist. Über Joseph waren die drei Magier dargestellt, von ihnen ist aber nur wenig erhalten geblieben. Auf der oberen Bildzone sind Engel zu beiden Seiten der Krippe dargestellt; die im linken Bildteil sind kaum zu erkennen, die zwei im rechten sind in Dreiviertelansicht gegeben, in Deesis-Gestus, fliegend dargestellt. Ein dritter Engel links von ihnen verkündet einem jungen Hirten die Geburt Christi. Der Hirte sitzt auf einem Felsenstück und bläst die Flöte. Von dem strahlenden Stern sowie der Waschung des Neugeborenen ist nichts erkennbar.

Das Mittpfingstenbild ist gut erhalten. In der Mitte ist Christus-Emmanuel zu sehen. Er trägt einen orangefarbigen Chiton und sitzt auf einem prachtvollen, reich ornamentierten Hocker mit Kissen unter einem Ciborium. Die Füße stellt er auf ein kleines Suppedaneum. Seine Gestalt überragt die übrigen der vier Ältesten des Volkes, die ihn halbkreisförmig umstehen; der rechts von Christus kniende drückt mit seiner Gebärde Erregung aus. Auf dem unteren Teil des Bildes ist die Halbfigur eines fünften Schriftgelehrten als Orans zu sehen.

Die Szene ist im Gebiet Lakoniens mit Vorliebe in das Ausstattungsprogramm aufgenommen worden. Sie findet sich in den Kirchen Hg. Sozon[39] und Hg. Athanasios[40] zu Geraki sowie in der Kirche Hg. Nikolaos bei

[39] E. Giaure, Γεράκι, Ἅγιος Σώζων. *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 10 (1977) I, 84, Abb. 1.

[40] E. Kunupiotu-Manoliessu, Νέες τοιχογραφίες στὸ Γεράκι, in: Akten des 15. Byzantinistenkongresses, Athen, September 1976, Teil II_A. Athen 1981, 318; Mutsopulos–Demetrokalles, Γεράκι, Abb. 256.

Monemvasia[41], wo ebenfalls der Einfluß der Ikonographie der Lukasepisode auf die Figur des Christus-Emmanuel zu sehen ist[42].

Vom Bild der Fußwaschung (Abb. 15) ist nur der rechte Teil gut erhalten. In ihm sieht man elf zu zwei bildparallelen Reihen gruppierte Apostel, die auf dem Boden sitzen. Rechts von der Apostelgruppe steht ein hoher Hocker, auf dem Petrus sitzt, der aber kaum noch zu erkennen ist. Links steht Christus. Petri entblößte Füße sind über ein großes, kelchförmiges Waschbecken gehalten, mit seiner Rechten greift er erstaunt zum Kopf, als ob er um die Fußwaschung bitten wollte. Christus beugt sich leicht nach vorn und erhebt seine Linke im Sprechgestus. Alle Apostel außer einem sind nimbiert; er dürfte Judas sein[43]. Die Hintergrundarchitektur besteht aus einer Ziegelwand, die auf beiden Bildseiten von architektonischen Versatzstücken flankiert ist.

Das Fresko mit dem Abendmahl ist sehr schlecht erhalten. Ein großer Teil des Bildes im Zentrum sowie das linke Bildfeld sind völlig zerstört, während von manchen Figuren nur noch die Vorzeichnungen zu sehen sind. Es handelt sich um eine abgeschlossene, in sich ruhende Komposition. Das Hauptmotiv ist der große, sigmaförmige Abendmahlstisch mit der an seiner gebogenen Seite sitzenden, frontal dargestellten Reihe von Christus und seinen Jüngern. Auf dem Tisch kann man Fragmente einer Schüssel mit Fisch, einen Kelch sowie Brotstücke vor jedem Apostel erkennen. Judas ist als einziger Apostel unnimbiert dargestellt, er bückt sich nieder und greift mit seiner ausgestreckten Linken in die Schüssel. Das Bild ist von zwei symmetrischen, schlichten Hausarchitekturen im Hintergrund gerahmt.

Das Bild mit dem Judasverrat (Abb. 18) ist vollständig erhalten und läßt sich auch im Detail gut erkennen. In der Mitte der Komposition ist die Gruppe Christus-Judas zu sehen. Auf ihren beiden Seiten sind bewaffnete Kriegsknechte und Juden dargestellt. Links von Christus kniet Petrus und trennt mit dem Messer das Ohr des Malchus ab. Die Szene ist abstrakt vor

[41] Drandakis, Μονεμβασία, 49, Abb. 13b.

[42] Zu dieser Frage siehe G. Babić, La Mi-Pentecôte (serb.). *Zograf* 7 (1977) 23ff.

[43] Die Judasfrage in bezug auf die Fußwaschung bleibt ein theologisches Problem, das nicht einheitlich beantwortet werden konnte. Denn ziemlich früh haben theologische Texte die theoretischen Grundlagen für eine Tradition geliefert, nach der Judas von der Fußwaschung ausgeschlossen war. Die Ikonographie der Szene stellt in der Regel zwölf Apostel dar, wobei statt Judas Paulus zu verstehen ist. Das Mosaik von San Marco in Venedig bietet ein anderes Beispiel, wo ebenfalls Judas an der Fußwaschung teilnimmt (Puchner [wie oben, Anm. 26]; H. Giess, Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.–21. Jh.s. Rom 1962, 29–31; K. Wessel, Fußwaschung. *RbK* II, 598; G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst. Gütersloh 1966–80, Bd. 2, 55; O. Demus, The mosaics of San Marco in Venice. Washington 1984, Textband I, 100; Album I, Abb. 106).

dunklem Hintergrund dargestellt. Dadurch werden die Orte zur nächtlichen Stunde und die Dramatik des Geschehens gekennzeichnet.

Die Helkomenosszene (Abb. 19) behandelt die Phase vor der Anheftung ans Kreuz. Es scheint, daß ihre Darstellung einer lakonischen Tradition folgt, wobei das ikonographische Grundschema Christus-Kreuz-Leiter mehr oder weniger durch Nebenpersonen bereichert wird[44]. Das Kreuz ist bereits über der Höhle mit dem Totenschädel aufgerichtet. Im rechten Teil des Bildes untersucht ein Scherge die Befestigung des Suppedaneums, bzw. er nagelt ein Schrägholz auf der Fußbank an. Eine Leiter lehnt an der rechten Seite des Kreuzes, wohin ein Soldat Christus stößt. Der Heiland ist fast frontal dargestellt. Er beugt sich leicht zur Leiter vor, als ob er bereit wäre, sie zu besteigen, und hält die beiden Hände nach vorn in ergebener Gebärde. Auf der rechten Seite der Komposition drängen sich Soldaten heran. Vor ihnen steht ein alter Jude, der mit der Rechten auf das Kreuz zeigt. Neben ihm steht die Legende ΑΝΑΒ[ΗΘΙ] ΕΝ ΤΟ CΤ(ΑΥ)ΡΩ.

Die Kreuzigungsdarstellung ist zum großen Teil zerstört, nur ihr rechter Teil ist hinreichend erhalten. In der Mitte des Bildes ist Christus am Kreuz dargestellt. Beiderseits über den Kreuzarmen sind die zwei Gestirne zu sehen. An seiner linken Seite Johannes mit dem Trauergestus. Zwischen den beiden hält „einer von den Dabeistehenden“ (Mt. 27: 48) den Stab hoch, mit dem er dem Sterbenden den Essigschwamm hinaufreicht. Rechts von ihm ist der böse Schächer dargestellt, der nicht zu Christus blickt. Auf der rechten Seite des Bildes hebt der Centurio, der eine Gruppe von drei Soldaten anführt, die Rechte zu Christus empor. Die Soldaten verfolgen die Bewegung. Im Hintergrund der Szene sieht man die Mauer von Jerusalem.

Das Fehlen der trauernden Engel über den Kreuzarmen darf als archaisierender Zug der Darstellung aufgefaßt werden[45]. Die Darstellung aber des Centurio mit Nimbus ist für das 13. Jh. typisch[46]. Auf seinem Schild, dessen dreieckige Form westliche Einflüsse erkennen läßt[47], liest man ΛΟΓΚ[Ι]/

[44] N. B. Drandakis, Ἀπὸ τὶς τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Κροκεῶν (1286). *DChAE* Ser. 4, Bd. 12 (1984) 229; idem, Μάνη, 96, Anm. 2; Mutsopulos–Demetrokalles, Γεράκι, 12, 57, 187, Abb. 96, Farbabb. 5; E. Giaure, Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου κοντὰ στὸ Γεράκι. *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 32 (1977), Μελέται, 102.

[45] D. Mouriki, The wall paintings of the church of the Panagia at Moutoullas, Cyprus, in: I. Hutter (Hrsg.), Byzanz und der Westen. Wien 1984, 187.

[46] N. B. Drandakis–S. Kalopissi–M. Panagiotides, Ἔρευνα στὴ Μεσσηνιακὴ Μάνη. *Πρακτικὰ τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1980, 194.

[47] Zur gesammelten Literatur über die Frage der westlichen Einflüsse in bezug auf die dreieckige Schildform siehe B. Katsaros, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὸ Εὐπάλιο Δωρίδος. Προβλήματα ἀναθεωρήσεων, in: Akten des XV. internationalen Byzantinistenkongresses, Athen, September 1976, Teil II_A. Athen 1981, 246, Anm. 34.

NOC O EKATON / TAPKOC / IΔON TO / N CICMO / N KA(I) T[O] / ΘAϒM[A] ... Die Legende auf dem Schild des Centurio ist als ein besonderes ikonographisches Detail zu betrachten, das der lokalen Tradition zugeschrieben werden darf[48].

In der Achse des Anastasisbildes (Abb. 26) ist die Christusgestalt (Descensus-Typus) vor einer großen, dunklen Höhle zu sehen. Er tritt über die zerbrochenen Pforten der Hölle, unter denen die zu Boden gefallene Gestalt des Hades sichtbar ist. Seine Gestalt wird von zwei Sarkophagen flankiert, die mit Akanthusranken dekoriert sind, in denen je zwei menschliche Gestalten dargestellt sind. Auf der linken Bildhälfte David und Salomon, auf der rechten ist Abel unter ihnen zu erkennen. Beide Figurengruppen werden je von einem bizarren Felskegel hinterfangen.

Auf der Komposition der Myrophoren am Grab (Abb. 23) erscheinen auf dem linken Teil zwei Myrophoren auf ihrem Gang zum Grab Christi. Ihr Zug wird aber durch den Engel angehalten, der auf einem großen, würfelartigen Stein sitzt und zu ihnen blickt, während er mit der Rechten in entgegengesetzter Richtung auf das Grab mit dem Leichentuch zeigt. Das Grab befindet sich im rechten Teil der Komposition und wird naturalistisch als Felsenhöhle dargestellt. Es weist einen altertümlichen Eingang auf, und zwar eine von dreieckigem Giebel gekrönte Tür. Innerhalb des Grabes kann man die 'Oϑόνια sehen, d. h. das Leichentuch. Vor dem Grabeseingang schlafen die Soldaten.

Das Pfingstbild (Abb. 27) ist sehr stark beschädigt und läßt sich nur in großen Zügen erkennen. Die Anordnung der zwölf Apostel bildet ein hufeisenförmiges Schema. Sie sitzen auf Hockern und legen ihre Füße auf mit Perlen dekorierte Suppedanien. Außer einem wenden sie sich alle zu einer inneren bogenförmigen Öffnung, die im Zentrum der Komposition zu sehen ist, wo eine Gruppe von sechs (?) stehenden Personen angebracht ist. Über den Apostelköpfen sind radiale, lineare Strahlen dargestellt, die sich alle aus einem halbkreisförmigen Motiv entwickeln. Von diesem Motiv ist aber heute nur der Umriß zu erkennen. Auch der Hintergrund des Bildes ist sehr stark

[48] MUTSOPULOS–DEMETROKALLES, Γεράκι, 133–134, Anm. 145, 146, Abb. 211; S. KALOPISSI-VERTI, Die Kirche der Hagia Triada in der Argolis (1244). Ikonographische und stilistische Analyse der Malereien (*Misc. Byz. Monac.* 20). München 1975, 102; K. G. ZESIU, 'Επιγραφαὶ χριστιανικῶν χρόνων τῆς 'Ελλάδος. Α'-Λακεδαίμονος. *Βυζαντίς* 1 (1909) 121; Ph. DROSOGIANNE, Σχόλια πάνω στὶς τοιχογραφίες τῆς ἐκκλησίας τοῦ 'Ιωάννου τοῦ Προδρόμου στὴ Μεγάλη Καστάνια Μάνης. Athen 1982, 78, Abb. XXXV; N. B. DRANDAKIS, Οἱ τοιχογραφίες τῶν 'Αγίων 'Αναργύρων Κηπούλας (1265). *'Αρχαιολογικὴ 'Εφημερίς* 1980, 108; DRANDAKIS–KALOPISSI–PANAGIOTIDES, op. cit., 193.

beschädigt. Links sieht man ein Versatzstück aus roten Ziegeln, dessen oberer Teil mit rotem Stoff bedeckt ist. Rechts ist nichts mehr erkennbar.

Im Zentrum des Bildes mit der Philoxenia Abrahams sind drei Engel dargestellt. Sie sitzen an einem rechteckigen Tisch, auf dem Gefäße, Besteck und Brote zu sehen sind. Auf der linken Bildseite und zwar im Vordergrund sieht man die schlecht erhaltene Figur des alten, bärtigen Abraham, der ein Gefäß herbeibringt. Auf dem rechten Teil des Bildes ist seine Frau zu sehen, die auf einer Ziegelbank unter (oder vor?) einer hausartigen Architektur sitzt, die wegen des Erhaltungszustands kaum auszumachen ist.

Der Hl. Nikon Metanoeite (Abb. 22) ist als ganze Gestalt abgebildet, sein unterer Teil ist kaum zu erkennen. Er zeigt sich als reifer Mann mit krausem Haar, großen Augen und kleiner Stirn. Haar, Schnurrbart und runder Bart sind dunkelbraun.

Der Heilige wurde in Lakonien besonders verehrt und ist in den zahlreichen Kirchen dieses Gebiets oft abgebildet. In einem ausführlichen Aufsatz über die Ikonographie des Hl. Nikon ist durch Vergleiche von Darstellungen mit Nachrichten aus seinem Bios nachgewiesen worden, daß manche physiognomische Merkmale, die auch auf seinem hagiographischen Heiligenbild in der Chrysaphitissa zu sehen sind, eben die gerade Kontur von Haaren und Stirn, die krausen, ungepflegten, dunklen Haare, der kurze, runde Bart, vermutlich von einem Prototyp abzuleiten[49] sind.

Die Hl. Konstantin und Helena (Abb. 29) in Kaisergewändern sind auf beiden Seiten des Kreuzes dargestellt, und zwar in der für ihre Ikonographie typischen Haltung. Der Altersunterschied zwischen Mutter und Sohn ist kaum bemerkbar. Helena ist, wie immer in der byzantinischen Kunst, als junge Kaiserin wiedergegeben. Ihr seltener Platz rechts vom Kreuz, also am Ehrenplatz, weist vielleicht auf ihre große Rolle bei der Auffindung des Heiligen Kreuzes hin.

Der Hl. Andreas von Kreta (Abb. 28), der große Dichter von Byzanz, ist als ein Greis mit weißen, gelockten Haaren und weißem, ziemlich langem, gespaltenem Bart wiedergegeben. Es ist zu bemerken, daß er eine relativ große physiognomische Ähnlichkeit mit seinen Darstellungen in der Kirche Sv. Nikitas bei Čučer und in der Kirche Sv. Djordje von Staro Nagoričino aufweist[50].

[49] N. B. DRANDAKIS, Εἰκονογραφία τοῦ 'Οσίου Νίκωνος. *Πελοποννησιακά* 5 (1962) 306ff.

[50] MILLET–FROLOW, Yougoslavie, Bd. 3, Abb. 32_3, 106_1, 107_2. Dionysios von Phurna beschreibt den Heiligen als Bischof mit langem weißem Bart (PAPADOPULOS-KERAMEUS, 'Ερμηνεία, 154).

Beide Hymnographen des Narthex sind als dunkelbärtige Männer reifen Alters dargestellt. Sie tragen turbanartige Kopfbedeckungen, die auf ihre orientalische Herkunft hinweisen, und halten offene Schriftrollen. Man liest auf dem Eiletarion des Joannes Damaskenos ΕΘΕΛΞΑC/ΠΟΘΩΝ/ΕΝ[51]. Auf dem des Kosmas steht: ΜΥCΤΑ/ΓΩΓΟΥCΑ/ΦΥΛΟΥC/ΕΑΥΤΟΙC/ΤῊΝ ...[52].

Stil

Die Wandmalereien der Chrysaphitissa verraten einen konservativen Zug. Die meisten Merkmale bleiben mit den komnenischen Bildtypen verbunden, wobei die Überschaubarkeit, der Ausgleich der Volumina bzw. der Bildelemente sowie eine statische Qualität zu finden sind. Sie folgen also hauptsächlich zwei kompositorischen Schemata:

- Betonung der Mittelachse (oder der thematischen Mitte) und symmetrische Zuordnung aller übrigen Bildelemente (Helkomenosszene (Abb. 19), Judas-Verrat (Abb. 18), Myrophoren am Grab (Abb. 23), Anastasis (Abb. 26), Mittpfingsten),
- Friesartige, horizontale Anordnung der Komposition nach Additionsprinzipien (Himmelfahrt Christi (Abb. 5), Fußwaschung (Abb. 15), Mariengeburt (Abb. 13), Zurückweisung des Opfers von Joachim und Anna (Abb. 12)).

Es scheint, daß im Bild der Himmelfahrt (Abb. 5) als lokales Kompositionsprinzip die Isokephalie und die parataktische Anordnung der Apostelgruppe repräsentiert wird, das vom 12. Jh. bis zum Ende des 13. Jh.s zu finden ist[53]. Eine verwandte, ungewöhnliche Lösung bietet das Fußwaschungsbild (Abb. 15), in welchem die zweite, friesartig gestellte Apostelreihe über statt hinter der vorderen abgebildet ist. Diese unperspektivische Wiedergabe bzw. die „vertikale Projektion" oder anders gesagt die „vertikale Staffelung" ist in den frühchristlichen Werken durchaus üblich[54], in der Ikonographie der Fußwaschung aber fast nie angewendet[55]. Übrigens

[51] N. Drandakis schreibt das Zitat einer Dichtung des Symeon Metaphrastes aus der Akoluthia der Hl. Metalepsis zu (Drandakis, Chrysaphitissa, 393).

[52] Κοσμᾶ Ἱεροσολυμίτου Ὕμνοι, *PG* 98, 477.

[53] N. B. Drandakis, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ δευτέρου στρώματος στὸν Ἅγιο Νικήτα Κηπούλας. *DChAE* Ser. 4, Bd. 10 (1980–81) 247–248, Anm. 31–45.

[54] O. Wulff, Die umgekehrte Perspektive und die Niedersicht. Eine Raumanschauungsform der altbyzantinischen Kunst und ihre Fortbildung in der Rennaissance, in: Kunstwissenschaftliche Beiträge August Schmarsow gewidmet (*Erstes Beiheft der kunstgeschichtlichen Monographien*). Leipzig 1907, 6ff.

[55] Eine vergleichbare Wiedergabe ist auf dem Fresko der Enkleistra des Hagios Neophytos zu Paphos auf Zypern zu finden (C. Mango–E. J. W. Hawkins, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings. *DOP* 20 [1966], Abb. 26).

ist die Halbfigur des Juden auf dem Mittpfingstenbild nach einem ähnlichen Prinzip gestaltet. Die sonst rätselhafte Figur darf dadurch als ein Mitglied der Gruppe von Christus bewundernden Schriftgelehrten interpretiert werden, die kreisförmig um ihn angeordnet wiedergegeben sind.

Die Architektur- und Landschaftselemente spielen nur eine kulissenhafte Rolle. Entweder flankieren sie das zentrale Thema, das den Mittelpunkt der Komposition einnimmt, oder sie sind hinter einer Hinterwand zu sehen, vor der die Figuren angeordnet sind. Irrationale räumliche Zusammenhänge (von außen gesehene Gebäude, deren Maßstab viel kleiner als der der Figuren aussieht (Abb. 11); Gebäude und Bäume größer als die Hinterwand; Tür, die größer als die Wand dargestellt ist, zu der sie gehört (Abb. 10); Hinterwand, die auch teilweise als Boden fungiert (Abb. 10, Abb. 11, Abb. 12)) sind besonders zu vermerken, sie sind aber im Rahmen der byzantinischen Raumwiedergabe durchaus mehr oder weniger üblich[56]. Die dritte Dimension ist noch kaum entwickelt, die Gebäude werden als flächige, schlichte, einstöckige Gebilde mit Satteldach dargestellt. Rote Stoffe liegen an den Versatzstücken, drehen und falten sich in eleganter Weise oder hängen frei herab (Abb. 15, Abb. 27). Dieses Detail kann für ein provinzielles Monument sehr bedeutsam werden, denn es ist den hauptstädtischen Kunstströmungen zugeschrieben worden[57].

Die Figuren sind meistens groß und relativ schlank. Man bemerkt eine unterschiedliche Qualität der Zeichnung, besonders was ihre Körperdarstellung betrifft. Sie lassen also einen zweiten Maler oder eher einen Gehilfen erkennen, der dem Hauptmeister künstlerisch unterlegen ist.

Die Figuren des ersten Malers verraten einen Versuch nach naturalistischer, organischer Wiedergabe der Körperbildung. Durch Proportionen, Posen und Modellierung streben sie nach Volumen, Gewicht und Glaubhaftigkeit, obwohl sie von Stilisierungs- und Geometrisierungselementen nicht völlig frei sind. Bei manchen stehenden Figuren (Abb. 20, Abb. 21) ist es auffallend, daß der Oberkörper im Vergleich mit dem unteren Teil des Körpers zu klein ist. Zu klein ist auch das Verhältnis von Schenkel zur Wade (Abb. 20), und vorausgesetzt, daß viele von ihnen in Untersicht sind, fällt ihr transzendentaler Charakter dem Beschauer stark auf. Eine zweite Gruppe wird von Gestalten gebildet, die dem zweiten Maler zugeschrieben

[56] T. Velmans, Le role du décor architectural et la représentation de l'espace dans la peinture des Paléologues. *Cahiers archéologiques* 14 (1964) 183ff.; O. Demus, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, in: Berichte zum XI. internationalen Byzantinistenkongreß, München 1958. München 1958, 14–15.

[57] Mouriki, Ἀλεποχώρι, 53.

werden dürfen[58]. Flächig und plump wiedergegeben, verraten sie eine offensichtlich primitive zeichnerische Qualität. Durch gerade und spröde Linien, die die Konturen der Figuren bestimmen, erscheinen die Körper linear und steif, die Körperglieder in unorganischen Proportionen zueinander.

Obwohl manche Figuren durch ihre Bewegung Dynamik erhalten (Abb. 4, Abb. 20), verzichten sie zunächst nicht völlig auf die hieratische Sprödigkeit der Komnenenzeit. Trotz der Vielfalt von Posen fällt in manchen Kompositionen eine rhythmische Stereotypie der Körperhaltung auf (Abb. 15), die aber der provinziellen Stiltendenz zuzuschreiben ist. In strenger Frontalität und oft in kontrapostischer Haltung sind die monumentalen Figuren der Kirchenväter (außer den zelebrierenden der Apsis) dargestellt. Durch Bewegung und spezifische Gebärden wird eine Loslösung der Gestalten auf den szenischen Darstellungen aus der strengen Blockhaftigkeit klassisch komnenischer Gestalten erreicht, gemessen allerdings an der Expressivität gleichzeitiger Werke sind die Gebärden zurückhaltend und statisch[59]. Die Teilnahme am Geschehen des Bildes wird primär durch die Physiognomie mit ihren verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten dargestellt[60].

In hellerer Ockerfarbe, welche auf einem hellbraunen Untergrund gemalt ist, erscheint das Gesichtsrelief plastisch modelliert. Helle braune oder grünbraune Bahnen, die im unteren Teil des Gesichts zur Kontur parallel laufen, betonen die Plastizität. Rote Pinselstriche sind auf den Wangen der weiblichen Figuren zu sehen. Bei den Darstellungen älterer Figuren (Abb. 3, Abb. 22) werden die Wangen und die Stirnfalten durch hellbraune Binnenlinien angedeutet[61]. Die Gesichtszüge sind mit braunen Linien fast kalligraphisch gezeichnet. Besonders ausdrucksstark wirken die mandelförmigen Augen, und zwar nicht durch ihre Größe, sondern durch Form, Schatten und

[58] Die steifen Figuren der Helkomenos- (Abb. 21) und der Gefangennahmeszene (Abb. 18), Salome auf dem Bild mit dem Herodesfestmahl (Abb. 11), Christus und Judas in der Apostelkommunionsszene (Abb. 4) und die zum Besuch kommenden Frauen auf dem Mariageburtsbild (Abb. 13) können diesem Maler zugeschrieben werden.

[59] Zu diesem Thema siehe T. Velmans, Les valeurs affectives dans la peinture murale byzantine au XIIIe siècle et la manière de les représenter, in: L'art byzantin au XIIIe siècle, Symposium de Sopoćani 1965. Beograd 1967, 47–57.

[60] Siehe beispielsweise die Apostel der Fußwaschung (Abb. 16, Abb. 17), den Johannes des Abendmahls (Abb. 14), den Christus des Verratsbildes (Abb. 20) sowie die Myrophoren am Grab (Abb. 24).

[61] Diese zeichnerische Behandlung der Wangen taucht in der byzantinischen Malerei und Mosaikkunst im 11. und 12. Jh. auf und setzt sich bis ins 14. Jh. fort, vor allem in der makedonischen Kunst (A. Xyngopulos, Icônes du XIIIe siècle en Grèce, in: L'art byzantin du XIIIe siècle, Symposium de Sopoćani [1965]. Beograd 1967, 81).

graphische Modellierung. Die Iris ist durch einen verhältnismäßig großen, vollen, dunklen Kreis („rolling eyes") [62] dargestellt, dadurch wirkt der Blick eindringlich (Abb. 1, Abb. 25). Durch einen kleinen Kreis oder eine Ellipse innerhalb des Bartes direkt unter dem Mund wird der Unterkiefer angedeutet. Die Haare, Bärte und Schnurrbärte sind linear behandelt und weisen eine hohe Form von Stilisierung auf. Die dunkelbraunen Außenkonturen und die Binnenzeichnung sind in relativ dünnen Pinselstrichen über ockerfarbigen Untermalungen gegeben. Bei manchen Figuren (Abb. 7, Abb. 22, Abb. 28) sind die Haare über der Stirn so gestaltet, als habe sie der Maler in einer höheren Ebene wiedergegeben. Dasselbe Detail ist bei den Figuren eines anderen lakonischen Monuments zu bemerken, nämlich der Kirche Hagioi Theodoroi zu Lakoniki Trypi[63]. Außerdem ist die Kombination der malerischen und linearen Mittel für die Wiedergabe von Köpfen in vielen provinziellen Monumenten der letzten Jahrzehnte des 13. Jh.s zu finden[64].

Groß ist die Vielfalt der Physiognomien, Wiederholungen von Typen sind so selten, daß man sie kaum als eine homogene Gruppe bezeichnen darf. Die Gesichter werden bestimmt von den Vorbildern der vergangenen Epoche[65]. Die Vielfalt von Physiognomien resultiert zum Teil aus der Unterschiedlichkeit der Vorbilder und ist charakteristisch für provinzielle Monumente; eine neue alle Elemente ergreifende Kunstsprache ist aber auf diese Weise nicht erreicht worden.

Es wird offensichtlich, daß eine große Anzahl der Figuren, hauptsächlich der Kirchenväter (Abb. 3, Abb. 6) in ihrem etwas seriösen, streng hieratischen Ausdruck ein mönchisches Ideal repräsentieren, das aus der Komnenenzeit stammt. Teilnahmslosigkeit in den Gesichtern der Soldaten im Helkomenosbild (Abb. 21) oder Adel und Elemente „klassischer" Schönheit in den Gesichtern etwa des Hl. Panteleimon (Abb. 7) und des gut erhaltenen Engels des Kuppeltambours (Abb. 22) dokumentieren die Vielfalt der Phy-

[62] Dieser Zug, den zahlreiche Kreuzfahrerikonen und -handschriften aufweisen, ist in den Kunstwerken der unter lateinischer Besetzung stehenden Gebiete westlichen Einflüssen zugeschrieben worden (Mouriki, Moutoullas, 200–201; K. Weitzmann, Thirteenth century crusader icons on Mount Sinai. *The Art Bulletin* 45 (1963) 189; N. B. Drandakis–S. Kalopissi–M. Panagiotides, Ἔρευνα στὴ Μάνη. *Πρακτικὰ τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1979, 184, 206).

[63] N. B. Drandakis, Ὁ ναὸς τῶν Ἁγίων Θεοδώρων Λακωνικῆς Τρύπης. *EEBS* 25 (1955) 64.

[64] Drandakis–Kalopissi–Panagiotides in *Πρακτικά* 1979, 158–159; K. Lassithiotakis, Δύο ἐκκλησίες στὸ νομὸ Χανίων. *DChAE* Ser. 4, Bd. 2 (1960–61) 50–51; St. Papadake-Ökland, Ἡ Κερὰ τῆς Κριτσᾶς. Παρατηρήσεις στὴν χρονολόγηση τῶν τοιχογραφιῶν της. *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 22 (1967), Μελέται, 97–98.

[65] Vgl. das Bildnis des Hl. Konstantin (Abb. 29) mit dem der Enkleistra des Hg. Neophytos zu Paphos auf Zypern (Mango–Hawkins, Hermitage, Abb. 35).

siognomien[66]. Die Symbiose von verschiedenen menschlichen Physiognomien mit Vorbildern, die verschiedenen Epochen und Kunstströmungen zugeschrieben werden können, ist aber kaum überraschend, sondern ein fast gewöhnliches Phänomen für provinzielle Monumente, wobei sich eine eigene Kunstsprache kaum herauskristallisiert hat.

Aus komnenischen Stilelementen ist das Gewand aufgebaut. Die flächigen Elemente beherrschten das Gewand. Die Falten sind mit kräftigen Linien eingezeichnet und bilden selbständige Figurationen, die eben als Bildvokabeln aus Kunstwerken der komnenischen Epoche entlehnt worden sind, welche organische Unzulänglichkeiten der Gestalt kaum zu verdecken vermögen. Ein charakteristisches Beispiel ist die Darstellung des Judas in der Gefangennahme (Abb. 20). Der Aufbau des Gewandes wird beherrscht von dem über die Schulter geschlagenen Zipfel, den beiden großen Ovalen des Palliums und den strähnigen Bahnen der Tunika. Die Falten bilden eigene Figurationen, welche durch die dunklen Binnenzeichnungen noch unterstrichen werden, die jeweils in der Grundfarbe des Gewandes gegeben sind. Die Figurationen sind so beherrschend, daß offensichtliche Mängel verdeckt werden. Die Gestalt ist nämlich ein wenig disproportioniert, wie es sich an der ausschreitenden Bewegung und dem Christus umgreifenden Arm erweist.

Der retrospektive Charakter des Faltenwurfs ist also offensichtlich. Die Parzellierung des Gewandes in kleine Flächen ist ein typisch komnenisches Merkmal[67]; auch die Formen der Motive und deren Kombination gehen auf alte Tradition zurück und zwar auf jene der zweiten Hälfte des 12. Jh.s. Vergleicht man beispielsweise das Gewand des Judas auf dem Verratsbild (Abb. 20) mit der Draperie von Figuren in der Cappella Palatina zu Palermo[68], der Verklärungskathedrale des Mirozhsky Klosters in Pskov[69], der Kirche Hagioi Apostoloi zu Perachorio auf Zypern[70], der Marienkirche zu Monreale[71], so sieht man in der linearen Modellierung des Stoffes dieselbe Art der Stilisierung bzw. der Parzellierung in kleine Flächen. Auffallend gleichartig ist die kreisförmige Falte der Apostel in den Pfingstbildern in der

[66] Vgl. den Kuppelengel (Abb. 2) mit den Engeln der Philoxeniaszene in der Kirche Hg. Triada zu Kranidi (Kalopissi-Verti, Hagia Triada, Abb. 19–21).

[67] Ibid., 261.

[68] O. Demus, The mosaics of Norman Sicily. London 1949, Abb. 41_B.

[69] V. Lazarev, Old russian murals and mosaics from the XIth to the XVIth century. London 1966, Abb. 78.

[70] A. H. S. Megaw–E. J. W. Hawkins, The Church of the Holy Apostles of Perachorio, and its Frescoes. *DOP* 16 (1962), Abb. 22.

[71] E. Kitzinger, I mosaici di Monreale. Palermo 1960, Taf. 22.

Chrysaphitissa (Abb. 27), in der Marienkirche zu Monreale[72] und in der Klosterkirche von Grottaferrata[73]. Manieristische Details wie die dreiteiligen Falten am Ende des Ärmels (Abb. 8) sind in der Dekoration der Enkleistra des Hg. Neophytos zu Paphos auf Zypern[74] sowie in der Cappella Palatina[75] wiederzufinden. Übrigens ist die stilisierte, akzentuierte Faltung des Saums von Chiton oder Sticharion über den Fußsohlen (Abb. 8, Abb. 21) auch ein typisch manieristischer Zug der Gewandung der Komnenenzeit, besonders des fortgeschrittenen 12. Jh.s, der auch im 13. Jh. fortlebt. Als ein ebenfalls anachronistisches Element kann man die Tendenz zur Darstellung von geschmückten, von Polychromie ausgezeichneten Gewändern (höfische Kleidung oder militärische Tracht) ansehen (Abb. 21, Abb. 25, Abb. 29), die in provinziellen Monumenten des 13. und 14. Jh.s noch zu finden ist[76].

Von dem Aufbau der Kompositionen und der Raumauffassung her gesehen erinnern die Fresken der Chrysaphitissa an einige antiklassische Fresken der frühesten Dekoration der Metropolis zu Mistra (1270–1285)[77]. Stilistische Beziehungen bestehen hauptsächlich zu Fresken von zwei weiteren lakonischen Monumenten, den Kirchen Hagios Johannes Chrysostomos und Hagios Athanasios zu Geraki: Die flächigen, statischen Kompositionen der beiden Kirchendekorationen in Geraki stehen in direkter Beziehung zu jenen der Chrysaphitissa. Der Maßstab von Figuren und Raumelementen ist kaum einheitlich. Die dritte Dimension fehlt. Hervorzuheben sind die dekorativen Werte und die prächtigen, mit reichem Schmuck verzierten Phantasiegewänder in der Kirche Hagios Johannes Chrysostomos. Die Figuren

[72] Demus, Sicily, Abb. 75_A.

[73] V. Lazarev, Storia della pittura bizantina. Turin 1967, Abb. 365.

[74] Mango–Hawkins, Hermitage, Abb. 73.

[75] Demus, Sicily, Abb. 33.

[76] Mouriki, Ἀλεποχώρι, 31; Katsaros, Εὐπάλιο, 245; A. Xyngopulos, Fresques du style monastique en Grèce, in: Akten des IX. internationalen Byzantinistenkongresses, Saloniki, 12.–19. April 1953, Bd. 1. Athen 1955, 512–513.

[77] M. Chatzidakis, Νεώτερα γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴν τέχνη τῆς Μητρόπολης τοῦ Μυστρᾶ. *DChAE* Bd. 9 (1977–79), Abb. 40a.b; 52a.b. Zu den Fresken siehe ib. S. 143ff.; idem, Ἡ ζωγραφικὴ στὸ Μυστρά. *Ἀγγλοελληνικὴ Ἐπιθεώρηση* 6 (1953) 49ff.; B. Naumann– H. Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken. Berlin 1966, 166–167; D. Mouriki, Stylistic trends in monumental painting of Greece at the beginning of the fourteenth century, in: L'art byzantin au début du XIVe siècle, Symposium de Gračanica 1973. Beograd 1978, 70–71; eadem, Ἀλεποχώρι, 60; N. Zias, Ἄγνωστοι τοιχογραφίαι εἰς τὴν Μητρόπολιν Μυστρᾶ. *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 1 (1983) 3, 238ff.; S. Kalopissi-Verti, Tendenze stilistiche della pittura monumentale in Grecia durante il XIII secolo. *Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* XXXI (1984) 238–239.

selbst sind schlank und die Faltenfigurationen flächig gegeben. Die Gesichter sind aber länglich, sie wirken streng und trocken[78].

Bieten die hagiographischen Bildnisse in Medaillons der Kirche Hg. Athanasios[79] gute Parallelen zu jenen der Chrysaphitissa, so sind sie doch durch einen milderen Ausdruck gekennzeichnet. Auch entsprechen die weißen Binnenlinien auf diesen Gesichtern in Hg. Athanasios, die die beleuchteten Partien auszeichnen, einer Technik, die in der Chrysaphitissa kaum zu finden ist. Diese Tendenz ist bei den Fresken der unteren Malschicht der Kirche Hg. Demetrios zu Krokees in Lakonien zu erkennen[80], die Portraits der Kirchenväter zeigen aber stärkere Schematisierung und geringere zeichnerische Qualität. Vergleicht man jedoch das Bildnis der Gottesmutter in der Szene der Verkündigung in der Kirche Hg. Demetrios[81] mit einer der Myrophoren am Grab in der Chrysaphitissa (Abb. 24), so stellt man sowohl eine auffallende physiognomische Verwandtschaft als auch eine ähnliche Modellierungsart fest. Wichtige Ausgangspunkte für weitere Vergleiche bieten auch die etwas orientalischen Physiognomien der Gestalten in den szenischen Darstellungen der Kirche Hg. Athanasios zu Geraki[82], wo ebenfalls das menschliche Element und die psychischen Spannungen der Personen akzentuiert sind.

Von den oben erwähnten Malereien sind nur die der Kirche Hg. Demetrios zu Krokees durch eine Stifterinschrift auf das Jahr 1286 datiert. Durch Stilkriterien sind die Fresken der Kirchen Hg. Athanasios und Hg. Johannes Chrysostomos zu Geraki um 1300 datiert worden[83]. Der konservative Aufbau der Kompositionen beider kirchlichen Dekorationen von Geraki, die archaistischen Züge der Gesichter in den Fresken der Kirche des Hagios Johannes Chrysostomos sowie die physiognomische Verwandtschaft mancher Figuren in der Kirche des Hg. Athanasios mit jenen der Chrysaphitissa verbinden alle drei Malereien zu einer festen Gruppe. Doch zeigen die voluminösere Gestaltung mancher menschlichen Figuren sowie die trotz der Geometrisierungstendenz weniger trockene Modellierung der Draperie, daß beide Monumente von Geraki vom palaiologischen Stil mehr beeinflußt sind

[78] Mutsopulos–Demetrokalles, Γεράκι, Abb. 23–40.
[79] Ibid., Abb. 231–235.
[80] Drandakis, Ἅγιος Δημήτριος, 235.
[81] Ibid., Abb. 28, 30.
[82] Mutsopulos–Demetrokalles, op. cit., Abb. 241, 261, 262; Kunupiotu–Manoliessu, Γεράκι, 318, Abb. 10, 11.
[83] Über die Datierung dieser Monumente siehe Mutsopulos–Demetrokalles, op. cit., 45, Anm. 228, 229; 158, Anm. 103–106. E. Giaure datiert die Wandbilder der Kirche Hg. Athanasios in das letzte Viertel des 13. Jh.s (Giaure, Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου, 112).

als die Chrysaphitissa; folglich ist eine Datierung innerhalb der letzten Jahrzehnte des 13. Jh.s anzunehmen.

Das hohe religiöse Ethos ist auch bei den einzelnen Figuren der Fresken in der Kirche Hagioi Theodoroi zu Lakoniki Trypi festzustellen. Diese Figuren, die übrigens N. Drandakis mit Kirchenvätern aus den Malereien in der Prothesis der Metropolis zu Mistra und des Klosters Hagioi Tessarakonta zu Chrysapha vergleicht[84], weisen eine enge Verwandtschaft mit den großen, ernsten, melancholischen Gestalten in der Chrysaphitissa sowie die Verbindung von linearen und malerischen Elementen auf. Diese Malerei ist auf das Ende des 13. Jh.s zu datieren, und es ist behauptet worden, daß sie einer lokalen Schule zuzuschreiben sei,[85]. Obwohl der eigene Stil dieser Gruppe wegen des lückenhaft publizierten Materials noch nicht konkretisiert worden ist, könnte man ihr wohl die Malerei der Chrysaphitissa zuschreiben. In diesem Stil ist eine Symbiose des konservativen, hieratischen, linearen Stils und der neuen, malerischen, humanistischen Kunstrichtung festzustellen, deren volle Entwicklung jedoch wegen der soziopolitischen Situation der lakonischen Provinz an der Peripherie des byzantinischen Reiches noch nicht möglich war.

LEGENDE ZUM PLAN

1 Pantokrator
2 Hetoimasia
3 Medaillons mit Engeln
4 Seraphim
5 Tetramorphen
6 Medaillon mit der Gottesmutter
7 Propheten
8 Evangelisten
9 Hl. Gregorios
10 Hl. Johannes Chrysostomos
11 Altartisch
12 Hl. Basileios
13 Hl. Athanasios
14 Unbekannter Heiliger
15 Kyrillos von Alexandrien
16 Hl. Johannes der Almosenspender
17 Unbekannter Heiliger
18 Platytera
19 Symeon Stylites
20 Unbekannter Heiliger
21 Arsenios Patriarch von Konstantinopel
22 Teil der Apostelkommunion (Metadosis)
23 Teil der Apostelkommunion (Metalepsis)
24 Himmelfahrt Christi
25 Unerkennbare Figur
26 Hl. Euplus
27 Engel
28 Altar
29 Engel
30 Johannes der Täufer
31 Hl. Panteleemon
32 Geburt und Namensgebung Johannes' des Täufers
33 Festmahl des Herodes
34 Romanos Melodos

[84] Drandakis, Ἅγιοι Θεόδωροι, 62.
[85] Ibid., 62.

35 Unbekannter Diakon
36 Hl. Epiphanios von Zypern
37 Unerkennbare Figur
38 Unerkennbare Figur
39 Hl. Kosmas
40 Hl. Damianos
41 Unerkennbare Figur
42 Unerkennbare Figur
43 Zurückweisung des Opfers von Joachim und Anna
44 Meditation Joachims über die Unfruchtbarkeit
45 Geburt Mariae
46 Christus (spätere Schicht)
47 Unerkennbare Figur
48 Unerkennbare Figur
49 Thronende Gottesmutter (spätere Schicht)
50 Medaillon mit unerkennbarer Figur
51 Medaillon mit unerkennbarer Figur
52 Medaillon mit unerkennbarer Figur
53 Unerkennbare Figur
54 Medaillon mit unerkennbarer Figur
55 Medaillon mit unerkennbarer Figur
56 Medaillon mit unerkennbarer Figur
57 Geburt Christi
58 Pfingstwunder
59 Hl. Anna (spätere Schicht)
60 Tempelgang Mariae
61 Gottesmutter mit dem Jesuskind
62 Medaillon mit unerkennbarer Figur
63 Medaillon mit unerkennbarer Figur
64 Medaillon mit unerkennbarer Figur
65 Kriegerheiliger
66 Medaillon mit unerkennbarer Figur
67 Medaillon mit unerkennbarer Figur
68 Medaillon mit unerkennbarer Figur
69 Ungläubiger Thomas
70 Einzug in Jerusalem
71 Marientod (spätere Schicht)
72 Lazaruswunder
73 Verklärung Christi
74 Verkündigung
75 Kriegerheiliger
76 Hl. Demetrios (spätere Schicht)
77 Hl. Bakchos
78 Hl. Sergios
79 Beweinung Christi
80 Kreuzigung
81 Abendmahl
82 Höllenfahrt Christi
83 Gefangennahme Christi
84 Fußwaschung
85 Unbekannter Heiliger
86 Unerkennbare Figur
87 Hl. Anastasia Pharmakolytria
88 Hl. Kyriake
89 Hl. Irene
90 Hl. Barbara
91 Hl. Andreas von Kreta
92 Unerkennbare Figur
93 Unerkennbare Figur
94 Hl. Konstantin und Hl. Helena
95 Myrophoren am Grab
96 Helkomenos-Szene
97 Unerkennbare Figur
98 Hl. Nikon
99 Unerkennbare Figur
100 Unerkennbare Figur
101 Unerkennbare Figur
102 Unerkennbare Figur
103 Unerkennbare Figur
104 Unerkennbare Figur
105 Unerkennbare Figur
106 Synaxis ton Asomaton
107 Mittpfingsten
108 Philoxenia Abrahams

A Teil der Stifterinschrift
B Teil der Stifterinschrift



1. Trogir, Geburt Christi (nach Fisković)



2. Trogir. Geburt Christi. Engel (nach Fisković)



3. Trogir. Geburt Christi. Engel (nach Fisković)

4. Trogir. Jüngling mit Schwert (nach Fisković)

5. Venedig, San Marco, Matthäussymbol (Böhm)

6. Venedig, San Marco, Erzengel (Böhm)

7. Venedig. San Marco. Porta de' fiori. Detail (Böhm)

8. Venedig. San Marco. Hauptportal. Detail (Böhm)



10. Trogir, Portal, Detail (nach Fisković)



9. Trogir, Portallaibung, Engel (nach Fisković)

OTTO DEMUS / WIEN

BEMERKUNGEN ZU MEISTER RADOVAN IN SAN MARCO

Mit acht Tafeln

In dem zuletzt von V. Goss-Gvozdanović[1], V. Herzner[2] und P. Diemer[3] behandelten Fragenkreis um die Fassadenplastik von San Marco sind u. a. noch einige Probleme übrig, die mit der Beteiligung des am Domportal von Trogir in einer Inschrift von 1240 genannten Meisters Raduanus (Radovan) zusammenhängen. Vor allem geht es um die persönliche Beteiligung des Meisters – nicht sosehr in Trogir, wo L. Karaman[4] und C. Fisković[5] den Anteil des Plastikers im Großen und Ganzen überzeugend bestimmt haben, als vielmehr in Venedig, wo seine Beteiligung weder durch Inschrift und Datierung gesichert ist, noch durch die den Anteil anderer Plastiker weit überragende Qualität seiner Arbeiten sosehr ins Auge fällt, wie in Trogir, daß diese leicht zu bestimmen wären[6].

Nun ist es bei einem mittelalterlichen Gemeinschaftswerk überhaupt eine mißliche Sache, den persönlichen Anteil eines Künstlers unter qualitativ ungefähr gleichwertigen Anteilen mehrerer Mitarbeiter überzeugend herauslösen zu wollen; man muß damit rechnen, daß sogar an einem einzelnen Teil (Figur oder Relief) einer Ausstattung mehrere „Hände" beteiligt sein konnten und daß andererseits Anteile eines und desselben Künstlers durch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen „Aufgaben" unterschiedliche

[1] V. Gvozdanović, Master Radovan and the Lunette of the Nativity at Trogir. *Studies in Medieval Culture* VIII–IX (1976) 85ff.; idem, Romanesque Sculpture in the Eastern Adriatic, in: Romanico Padano, Romanico Europeo. Parma 1982, 176ff.; V. F. Goss, Parma–Venice–Trogir. *Arte Veneta* 34 (1980) 26ff.

[2] V. Herzner, Die Baugeschichte von San Marco und der Aufstieg Venedigs zur Großmacht. *Wiener Jb. f. Kunstgeschichte* 38 (1985) 1ff.

[3] P. Diemer, Rezension von W. Wolters (Hrsg.), Die Skulpturen von San Marco in Venedig. München–Berlin 1979, in *Kunstchronik* 35 (1982) 105ff.

[4] L. Karaman, Portal Majstora Radovana u Trogiru. *Rad. Yugosl. Akad.* 262 (1938) 1ff.

[5] C. Fisković, Radovan. Zagreb 1951, 1965.

[6] Ältere Versuche bei O. Demus, The Church of San Marco in Venice. Washington 1960, 156f. Idem, in W. Wolters (wie in Anm. 3) p. 11. Die beste bisherige Bearbeitung der Frage stammt von V. Goss, Parma etc., wie Anm. 1.

„Modi“ zeigen können. Je verfeinerter das angewendete Instrumentarium der Stilkritik, desto eher wird die Einheit jedes Teils des Gesamtwerkes zerfallen, sich im Gesamtstil der einzelnen Werkstätten aufzulösen scheinen. Dieser Gefahr wird, wie sich im Folgenden zeigen wird, auch nur zum geringen Teil durch einen Wechsel in der methodischen Behandlung zu begegnen sein, durch ein Abweichen von der ins Detail gehenden stilistischen Analyse in der Richtung auf eine ganzheitliche Beurteilung anscheinend gröberer Art. Trotzdem soll hier dieser Versuch gemacht werden, und zwar ausgehend vom Reliefbestand des Domportals von Trogir. Gegenstand einer solchen ganzheitlichen Beurteilung könnte z. B. der physiognomische Typus und habituelle Ausdruck einzelner Figuren sein, der Versuch einer Rückübersetzung des Dargestellten in das Darzustellende, die vorgestellte „wirkliche“ Personalität der dargestellten Figur. Einen ähnlichen Ansatz hat z. B. G. Ladner[7] gewählt, als er den physiognomischen „Charakter“ der Figuren in der italienischen Malerei des 11. Jahrhunderts als „freudigen Ernst“ charakterisierte und diese psychologische Qualität zum wesentlichen Charakteristikum der Menschendarstellung in dieser raumzeitlichen Einheit machte.

Für einen wesentlichen Teil des Œuvres Radovans in Trogir scheint ebenfalls ein physiognomisches Charakteristikum bezeichnend zu sein, nämlich der Ausdruck des „Eifers“, der Verbindung von angespannter Aufmerksamkeit und willensmäßigem Angetriebensein: das englische Wort „eagerness“[8] würde diese Ausdrucksqualität besonders gut bezeichnen. Dieser Ausdruck manifestiert sich besonders häufig und deutlich in einem bestimmten somatischen Typus mit jugendlich bartlosem Gesicht mit stark vorspringender spitzer Nase, vollen Lippen, meist im Dreiviertelprofil auf vorgerecktem Hals und meist mit zeigenden oder sonst vorgestreckten Händen; auch Figuren dieses Typus mit rückgewandtem Kopf kommen vor – das Wesentliche ist die innere und äußere Spannung. In Trogir (Abb. 1–4) zeigen die Engel über der Geburt Christi (Fisković, Fig. 1–3)[9] und einige „rankenbewohnende“ Figuren (Fisković, Fig. 45, 54, 56), etwa der das Schwert aus der Scheide ziehende Jüngling, diesen Typus in reinster Ausbildung (Abb. 4), daneben auch der seine Kappe lüftende Hirte im

[7] G. Ladner, Die italienische Malerei im 11. Jahrhundert. *Jb. d. Khist. Sammlungen in Wien* N. F. 5 (1931) 33ff.; ähnliches findet sich auch bei A. Riegl, Das Holländische Gruppenporträt. (2. Aufl.) Wien 1931. Bei Riegl ist es die Qualität der „Aufmerksamkeit“.

[8] V. Goss gebraucht tatsächlich dieses Wort in seinem in Anm. 1 zitierten Aufsatz *Arte Veneta*, p. 26.

[9] C. Fisković, Radovan (1965), wie in Anm. 5; weiters als „Fisković, Fig. ...“ zitiert.

„Untergeschoß“ des Tympanons und links von der Hauptszene sowie die das Kind badenden Mägde (Fisković, Fig. 5, 6, 9, 15, 16, 22). Das „Aktive“, Drängende findet sich aber auch in anderen Figuren, wie dem ins Bad steigenden Christuskind (Fisković, 15, 16; ein Hapax?), den gabenbringenden Königen (Fisković, 22), anderen Engelfiguren (Fisković, 24); selbst der vom Engel aus dem Schlaf geweckte Josef (Fisković, 25) ist wie von außen und innen aktiviert: er scheint eher davonzustürzen, vom Engel gestoßen, als zu schlafen oder aus dem Schlaf zu erwachen.

Es kann kein Zweifel sein, daß alle angeführten Details des Portaldekors von Trogir, das heißt, das Tympanon mit der Geburtsszene selbst, aber auch die Reliefs des inneren Rahmenbogens Werke einer Hand, nämlich der des Hauptmeisters Raduanus sind; dazu kommen noch, zum Teil als Gehilfenarbeiten, die Rankenfiguren der Colonnetten und die Monatsallegorien. Wo Gehilfen die drängende, spannungsgefüllte Bewegtheit des Hauptmeisters nachahmen, wie in einzelnen christologischen Szenen des äußeren Bogens (z. B. Fisković, 28, 29), entsteht mit dem fast erschreckenden Absinken der Qualität auch der Eindruck des Unechten, des Nachgeahmten[10].

Die hier als charakteristische Ausdrucksform des Œuvres Radovans bezeichnete „Eifererfülltheit“ (welche die dargestellten Szenen als transitorisch kennzeichnet) findet sich (neben anderen noch zu besprechenden Merkmalen) vereinzelt auch in Venedig, wo sie m. E. mit Sicherheit (wenn auch nicht ausschließlich, wie gleich festgestellt werden soll) Anteile des Dalmatiners am Fassadendekor von San Marco kennzeichnet. Zu diesem Anteil gehört unzweifelhaft das Medaillon mit dem Matthäussymbol (Engel) in der Sopraporta der Porta di Sant'Alipio (Abb. 5)[11]. Obwohl hier nicht der geringste Anlaß zu „eifriger“ Bewegtheit vorliegt, ist diese deutlich zum Ausdruck gebracht, und zwar durch die vorgeschobenen Knie und ausgestreckten Hände. Auch der Gesichtstypus, Form und Struktur der Flügel (schuppenartige Randfelder, dachziegelartige Anordnung in den „Schultern“, lange, geschweifte Schwungfedern) stimmen genau mit Trogir überein, die Bildung der Draperie, die Formen der Buchstaben[12] sind eng verwandt. Allerdings ist die Qualität der Arbeit in San Marco geringer als im Mittelfeld des Tympanons von Trogir. Von der gleichen Hand wie der

[10] Das Abbildungsverzeichnis bei Fisković, p. 23f. bezeichnet m. E. den Rang der einzelnen Teile im allgemeinen richtig, wäre aber wohl noch etwas strenger zu fassen.

[11] W. Wolters (wie Anm. 3), Kat. 81.

[12] Die nächsten paläographischen Parallelen zu Trogir finden sich in den Prophetenmosaiken des nördlichen Seitenschiffes.

Matthäusengel, also von Radovan, sind die übrigen Evangelistensymbole der Porta di Sant'Alipio (Wolters, Nr. 82–84); auch hier finden sich unmittelbar einsichtige Parallelen in Trogir (Fisković, 49, 51). Der Kopftypus, die Struktur der Flügel und das wellige Haar des Matthäusengels begegnen in San Marco noch mehrmals – am deutlichsten in den stehenden Engeln in Hochrelief an der Nord- (Wolters, Nr. 2) und Südfassade (Wolters, Nr. 180). Besonders die letztgenannte Figur (Abb. 6) ist in Bau und Ausdruck den Engeln des Geburtsreliefs von Trogir zunächst verwandt. Weniger unmittelbar ist die Typenverwandtschaft zwischen der Madonna dello Schioppo im nördlichen Querschiff von San Marco[13] und den weiblichen Figuren des Trogirer Geburtsreliefs (Fisković, 15).

Annäherungen in Werken minderer Qualität, z. T. wie Karikaturen der Trogirer Engel wirkend, finden sich in den gerahmten Halbfigurengruppen der Nordfassade (Wolters, 4–6) sowie bei den (älteren) Protomen des nördlichen Seitenschiffes (Demus, The Church, Abb. 23). Hier handelt es sich aber nicht um Identität der Hand, also um Werke Radovans, sondern um allgemeine Werkstattzusammenhänge[14].

Eine spezifischere physiognomische Verwandtschaft besteht dagegen zwischen der „Johannesikone" (Wolters, Kat. 23; Demus, Church, Abb. 48) in San Marco und einem der Apostel (?) in Trogir (Fisković, 87): hier begegnet nicht nur das bärtige Gesicht mit dem vollen, geschwungenen Oberlippenbart – ein seltener Typus –, sondern auch eine ähnliche Handhaltung und Drapierung des Oberteils des Gewandes; hier handelt es sich um ein provinzielles Echo des venezianischen Vorbildes.

Mit der Feststellung[15] von Typengleichheiten und Übereinstimmungen in der Bewegungsintensität ist das Problem der Beziehung Radovan–San Marco nicht erschöpft, sie hat aber den Einstieg in das Problem ermöglicht und kann auch dazu dienen, das Verhältnis der beiden Werkgruppen zueinander zu präzisieren. Beim Vergleich der plastischen Ausstattungen von San Marco und Trogir ergibt sich nämlich, daß die beiden Qualitäten „Eifer" und „Bewegtheit" in Trogir in weit größerer Intensität auftreten, ja vorherrschen, während sie in San Marco nur vereinzelt festzustellen sind. Sie sind dort auch schwächer, gewissermaßen im Zaum gehalten: man fühlt, daß Radovan in San Marco „unter Kontrolle stand", während er sich in Trogir

[13] O. Demus, The Church, Abb. 107.

[14] Zu diesen s. die ausgezeichneten Arbeiten von L. Cocchetti-Pratesi, Contributi alla scultura Veneziana del Duecento, I–III. *Commentari* 1960, 3ff., 202ff.; 1961, 12ff.

[15] Der Autor der Trogirer Apostel Fisković 86ff. könnte als Gehilfe Radovans in Venedig beschäftigt gewesen sein.

„gehen ließ". San Marco ist beruhigter, klassischer, die Stellungen und Gesten sind beherrschter, weniger outriert; es ist ein zahmer Radovan, der uns hier entgegentritt, der noch von Parma und der Isle de France herkommt und sich widerspruchslos in den klassischen Werkstattstil von San Marco einfügt. In diesen frühen Stil Radovans passen die Engel des Rahmenbogens der Porta dei Fiori (Abb. 7); ihre Klassizität läßt noch wenig von der Turbulenz der heranbrausenden Engel des Trogirer Bogens (Abb. 9, Fisković, 24) ahnen. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Front des inneren Bogens des Westportals von San Marco (Abb. 8, Wolters, 110–117) und ihren Nachfahren in Trogir (Fisković, 42–67) sowie zwischen den Monatsbildern an beiden Orten (Wolters, 119–130; Fisković, 69ff.). Wir wissen nicht, wie weit die Mitarbeit Radovans an den Reliefs der Porta dei Fiori und jenen des Hauptportals der Westfassade ging, es ist aber wohl sicher, daß er sowohl am inneren Schweifbogen der ersteren als auch an den beiden inneren Bogen des Hauptportals (Abb. 10, 11) beteiligt war, wohl auch am Dekor der beiden Seitenportale rechts (südlich) vom Westportal; zweifelhaft ist bereits seine Beteiligung an den Tugenden des Hauptportals, sie ist aber nicht auszuschließen. An der Ausstattung der äußeren Bogen der Porta dei Fiori (Propheten, Wolters, 28–55) und des Hauptportals (Mestieri und Propheten, Wolters, 146–179) hatte er gewiß keinen Anteil. Nach Goss[16] war er der Hauptmeister der Front des inneren Bogens des Westportals, der im Verlauf der Arbeiten am 2. Bogen von einem „artist of superior gifts"[17] abgelöst und nur mehr an der Ausführung (als Gehilfe) tätig war.

Alle Arbeiten Radovans an (und in) San Marco müssen vor 1240 entstanden sein; da er seine Arbeit in Trogir 1240 unvollendet hinterließ, ist eine Rückkehr nach Venedig nach diesem Zeitpunkt unwahrscheinlich.

[16] *Arte Veneta* (wie Anm. 1), p. 34.

[17] *Ibid.*, p. 38; nach Goss, p. 28 könnte der Abbruch der Arbeiten in Trogir durch den Tatareneinfall von 1242 und seine Folgen verursacht worden sein.

IRÈNE BELDICEANU-STEINHERR / PARIS

UNE TOURMA RÉVÉLÉE PAR L'INSCRIPTION DE L'ÉGLISE EĞRİ TAŞ DE CAPPADOCE

Avec la collaboration de NICOLE THIERRY

Sur la paroi d'une église cappadocienne, appelée aujourd'hui Eğri Taş kilisesi, se trouve une inscription fort endommagée qui fait état d'un tour-

---

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

BELDICEANU, Charsianon	Irène BELDICEANU-STEINHERR, Charsianon Kastron/Qal'e-i Ḫarsanōs, *Byz* 51 (1981) 410–429 + 2 pl.
BELDICEANU, Deux villes	Irène BELDICEANU-STEINHERR–N. BELDICEANU, Deux villes de l'Anatolie préottomane: Develi et Qaraḥiṣār d'après des documents inédits. Hors série de la *Revue des études islamiques*. Paris 1973.
BELDICEANU, Fiscalité	Irène BELDICEANU-STEINHERR, Fiscalité et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie préottomane, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 19/3 (1976) 233–322.
BELDICEANU, La géographie	Irène BELDICEANU-STEINHERR, La géographie historique de l'Anatolie centrale d'après les registres ottomans, *CRAI* 1982 (1983) 443–503.
c.	« c » placé devant une date de l'ère chrétienne indique que l'année (ou le mois) de l'héjire correspondant commence à la date indiquée.
Carte de Turquie	Carte de Turquie à l'échelle de 1/200 000 publiée par la Direction générale de cartographie, 2e éd. Ankara, 1951.
KIEPERT	R. KIEPERT, Karte von Kleinasien. Berlin 1911.
KONYALI, Aksaray	I. H. KONYALI, Abideleri ve kitabeleri ile Niğde Aksaray tarihi (Histoire d'Aksaray près de Niğde, ses monuments, ses inscriptions). Istanbul 1974.
KONYALI, Ereğli	I. H. KONYALI, Abideleri ve kitabeleri ile Konya Ereğli'si tarihi (Histoire d'Ereğli près de Konya, ses monuments, ses inscriptions). Istanbul 1970.
Maṭraqčı	Naṣūḥü's-silāḥī (Maṭrākçı), Beyān-i menāzil-i sefer-i 'Irakeyn-i Sulṭān Süleymān ḫān (Les étapes de la campagne contre les deux Iraq entreprise par le sultan Süleymān), éd. H. G. Yurdaydın. Ankara 1976.
MC	Istanbul, Atatürk Ḳitaplığı, fonds Muallim Cevdet.
TIB 2	F. HILD–M. RESTLE, *Tabula Imperii Byzantini* 2 (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). *Österr. Akad. Wiss., Denkschr.*, phil.-hist. Kl. 149. Wien 1981.
TK	Ankara, Tapu ve Kadastro Arşivi (Archives du cadastre).

marque et par conséquent d'une tourma (district militaire byzantin), inconnue par ailleurs. Elle fut publiée pour la première fois en 1963[1]. Depuis, cette inscription n'a cessé d'intriguer les chercheurs et différentes interprétations en ont été faites. Nous espérons que les efforts conjugués des byzantinistes et ottomanisants donneront enfin une solution satisfaisante, bien que certains points continuent à rester obscurs.

Pour comprendre notre démarche, un court historique des différentes phases de cette recherche s'avère nécessaire. Nous avons pris connaissance de cette inscription en hiver 1980/81, lorsque Mme. Nicole Thierry l'a présentée dans le cadre du seminaire de Mme. Hélène Ahrweiler, professeur à l'Université de Paris I et titulaire de la chaire des études byzantines. Etant donné que les mots Spadiata et Pates furent considérés comme d'éventuelles toponymes, bien qu'inconnus, nous nous sommes demandée à l'époque, si les registres de recensement établis par la Porte ne donneraient pas une réponse quant à la localisation, car des essais de ce genre s'étaient avérés fructueux[2]. Une première tentative échoua cependant, parce que nous avions présumé que les localités se trouvaient à proximité de l'église. Un soir – plus d'une année s'était écoulée depuis notre première tentative –, nous sommes tombée en arrêt devant le mot Ispadat en feuilletant l'un de nos carnets réunissant les observations faites en 1973 aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul. Il s'agissait d'un village de la circonscription judiciaire (*qażā*) d'Eregli dont le revenu était destiné à la garnison de la forteresse de Lulua[3]. La note était tirée du *TT* 40, registre de la province de Qaraman de l'époque de Bāyezīd II (1481–1512). Pour nous, il ne faisait pas le moindre doute que nous avions affaire à l'une des localités tant recherchées. Il a fallu cependant parcourir un long chemin avant de donner une forme définitive à notre étude. En 1983, nous sommes, en effet, retournée en

TT	Istanbul, Başbakanlık Arşivi (Archives de la Présidence du Conseil), fonds Tapu ve tahrir defterleri (registres de recensement).
UZLUK	F. N. UZLUK, Fatih devrinde Karaman eyâleti vakıflar fihristi (Sommaire des legs pieux de la province de Qaraman à l'époque du Conquérant). Ankara 1969.

[1] Nicole et M. THIERRY, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, région du Hasan Dağ. Paris 1963, 39–72, inscription 42–44.

[2] BELDICEANU, Charsianon 410–429.

[3] *Qariye-i Ispadat tābi' Bağlar* (ou *Bagad*?) *tābi' livā'-i Nigde, timār-i merdān-i qal'e-i Lulua* (le village d'Ispadat dépendant de Bağlar (ou Bağad?) qui dépend [à son tour] de la province de Nigde; c'est le *timār* des personnes qui font partie de la garnison de la forteresse de Lulua), *TT* 40, p. 1029; cf. fac-similé *in fine*; sur la date du registre cf. *infra* n. 69; sur la discussion de la lecture « bağlar » cf. *infra* n. 54.

Turquie pour vérifier l'exactitude de notre lecture[4]. En avril 1986, nous avons exposé notre interprétation dans le cadre d'une conférence[5]. En automne 1986 enfin, nous avons fait parvenir la première version de notre article à M. N. Oikonomidès. Il s'est avéré alors qu'il avait publié l'inscription en 1984 dans les mélanges Ševčenko[6]. Cette publication présente un net progrès par rapport à la première puisqu'elle permet de dater l'inscription à quelques années près, mais l'auteur n'envisage pas la possibilité que le texte puisse contenir des toponymes. M. Oikonomidès n'ayant eu sous les yeux que la réproduction publiée en 1963, nous avons suggéré à Mme. Nicole Thierry de se pencher à nouveau sur ses diapositives pour vérification.

Le présent article est par conséquent divisé en deux sections. La première place l'inscription dans son cadre et donne les résultats de la nouvelle analyse des diapositives. Elle est due à la plume de Mme. Nicole Thierry. La deuxième concerne la localisation de la tourma à partir des registres ottomans. Une liste des toponymes et une carte complètent l'étude.

I.

L'église nommée aujourd'hui par les Turcs Eğri Taş kilisesi (l'église à la pierre penchée) se trouve en Cappadoce près d'İhlara, dans le vallon de Peristrema (Melisir Özü)[7]. Elle est creusée dans une vaste nécropole au-dessus de deux salles funéraires. D'autres salles leur font suite, dépassant largement l'enceinte de l'église. Au nord de l'édifice, on peut apercevoir de nombreuses salles d'habitation qui témoignent d'une vie monastique intense. Tout le site donne à penser que nous avons affaire à un sanctuaire important dont la fonction primitive était funéraire. Selon toute vraisemblance c'est la fondation la plus ancienne de la vallée. C'est à un kilomètre

[4] Nous voudrions adresser ici nos remerciements les plus vifs à M. HALIL SAHILLIOĞLU, professeur à la Faculté des Sciences Economiques à Istanbul, l'un des meilleurs connaisseurs des registres ottomans, pour son aide apportée lors de notre séjour à Istanbul en été 1983.

[5] Nous avons exposé les résultats de cette recherche dans une conférence donnée à Vienne le 22 avril 1986 dans le cadre de l'Université de Vienne et de l'Institut pour les études byzantines et néogrecques, ce qui a permis de faire un tour d'horizon de la question avec les collaborateurs de la Tabula Imperii Byzantini.

[6] N. OIKONOMIDÈS, The Dedicatory Inscription of Eğri Taş kilisesi (Cappadocia), *Harvard Ukrainian Studies*, Okeanos, 1983 (1984) 501–506.

[7] Voir carte *in fine*. Le vallon, entre Selime et İhlara se nommait encore Peristrema au début du siècle, sans doute en raison des sinuosités de la rivière (Peristremma), cf. H. ROTT, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Leipzig 1908, 269–70; cf. *TIB* 2, 254. Sur la carte de Turquie à l'échelle de 1/200 000, on trouve la forme Melisir Özü; quant au village, il s'appele aujourd'hui Belisırma, Carte de Turquie, feuille Niğde, Im/72. Sur l'église voir NICOLE et M. THIERRY, *op. cit.*, 39–72.

environ au sud de l'église, sur la rive opposée, que nous avions vu une stèle romaine chez un paysan d'İhlara[8].

L'inscription qui constitue le point de départ de l'enquête, se trouve à droite de l'abside (cf. schéma). En-dessous, on voit l'image d'une donatrice aux pieds de sa sainte patronne.

Les peintures de cette église, dédiée à la Toute Sainte Théotokos, sont d'analyse difficile en raison de leur mauvais état actuel et d'un certain nombre de restaurations anciennes et surcharges comme le panneau votif d'une bienfaitrice du sanctuaire au XI[e] siècle. Les deux programmes primitifs sont cependant définissables, complémentaires et à peu près contemporains, si l'on en juge sur leur style. Ces deux programmes sont discernables à la voûte de la nef: sous une grande croix couvrante figurent, au nord, la Théotokos adorée par les anges et la légende de la vision des mages, et, au sud, le récit de l'Enfance du Christ disposé en trois registres. Le reste du cycle christologique se déroulait plus bas, tout autour de l'église. Sur la paroi orientale, le panneau de dédicace du tourmarque est solidaire des deux portraits symétriques de saint Basile et saint Grégoire que surmonte un vaste champ décoratif de feuillages stylisés et peuplés d'animaux dont il ne reste plus qu'un paon dans l'angle sud.

Malgré leur inspiration différente, les peintres de ces programmes utilisaient un même répertoire stylistique de caractère oriental particulier qu'on retrouve de façon ponctuelle dans quelques manuscrits des IX[e] et X[e] siècles rattachés à la Palestine et à l'Italie méridionale[9]. A propos de Yılanlı kilise, église voisine, dont la schématisation des peintures relève des mêmes poncifs qu'à Eğri Taş, nous avions déjà noté des analogies avec des œuvres tardives de la Rome gréco-syrienne du Haut Moyen Age, notamment avec les mosaïques de S. Maria in Cosmedin (817–824) et de S. Marco (828–844)[10]. Eğri Taş kilisesi et Yılanlı kilise font partie d'un petit groupe d'églises situées près du village d'İhlara qui se singularisent autant par leur style que par leur

[8] Nicole et M. THIERRY, op. cit., 38, photographie inédite.

[9] Cf. la présentation décorative de Jean Damascène dans le Paris gr. 923, attribué à la 1[ère] moitié du IX[e] s. et à la Palestine par K. WEITZMANN, The Miniatures of the Sacra Parallela. Princeton 1979, 273 (considéré comme italien d'après prototype syrien par A. GRABAR, Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne, IX[e]–XI[e] siècles. Paris 1972, 21–24). Cf. la schématisation des visages, l'ornementation végétale et animale du Patmos cod. 33, daté de 941 et provenant de Reggio de Calabre, K. WEITZMANN, Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts. Berlin 1935, pl. LXXXIX et XC, p. 82–83.

[10] W. OAKESHOTT, The mosaics of Rome from the third to the fourteenth centuries. London 1967, pl. XX et XXIII.

iconographie inspirée d'apocryphes divers[11]. Ces particularités et les parallélismes observés avec des œuvres romaines suggèrent l'existence d'une diaspora en partie semblablement composée. Nous pensons en effet que dans le voisinage d'İhlara, une population grecque réfugiée des terres byzantines occupées par les Arabes (Palestine, Syrie, Mésopotamie) s'était peu à peu ajoutée à une population encore très attachée au tréfonds oriental de l'Asie mineure. Ce mouvement vers les terres restées grecques est attesté dès le retrait d'Héraclius et l'occupation arabe, à partir de 638–640[12]. Le massif du Hasan dağı offrait un refuge non loin de la route qui menait de Syrie et Cilicie vers Ancyre et Constantinople.

Le tourmarque est le donateur d'un ou des deux programmes disparates mais de style assez homogène qu'on peut attribuer à la seconde moitié du IX[e] siècle ou au début du X[e]. La date du règne de Romain Lécapène et Constantin qu'on peut déduire de l'étude de M. Oikonomidès, 921–944, pourrait tout aussi bien convenir[13]. D'autre part, il est vraisemblable que le tourmarque et spatharocandidat était lié d'une façon ou d'une autre à la communauté monastique d'Eğri Taş et peut-être était-il lui-même originaire des régions occupées, alors proches de la région du Hasan dağı[14].

L'inscription de l'église nommée Eğri Taş kilisesi est très endommagée. La première édition, celle de 1963, laissait subsister mainte lacune. Celle de M. Oikonomidès présente un net progrès puisqu'elle permet d'en combler quelques unes. Nous regrettons cependant que l'auteur ne nous ait pas demandé communication de nos diapositives en couleurs et se soit servi de notre reproduction de 1963 d'assez médiocre qualité. Il s'est avéré par conséquent nécessaire de consulter à nouveau notre documentation photographique. D'autre part, une reprise du schéma-décalque s'imposait en raison de l'inégalité de la largeur du champ inscrit, ce dont l'auteur ne tient pas compte. Voici le résultat de cette relecture.

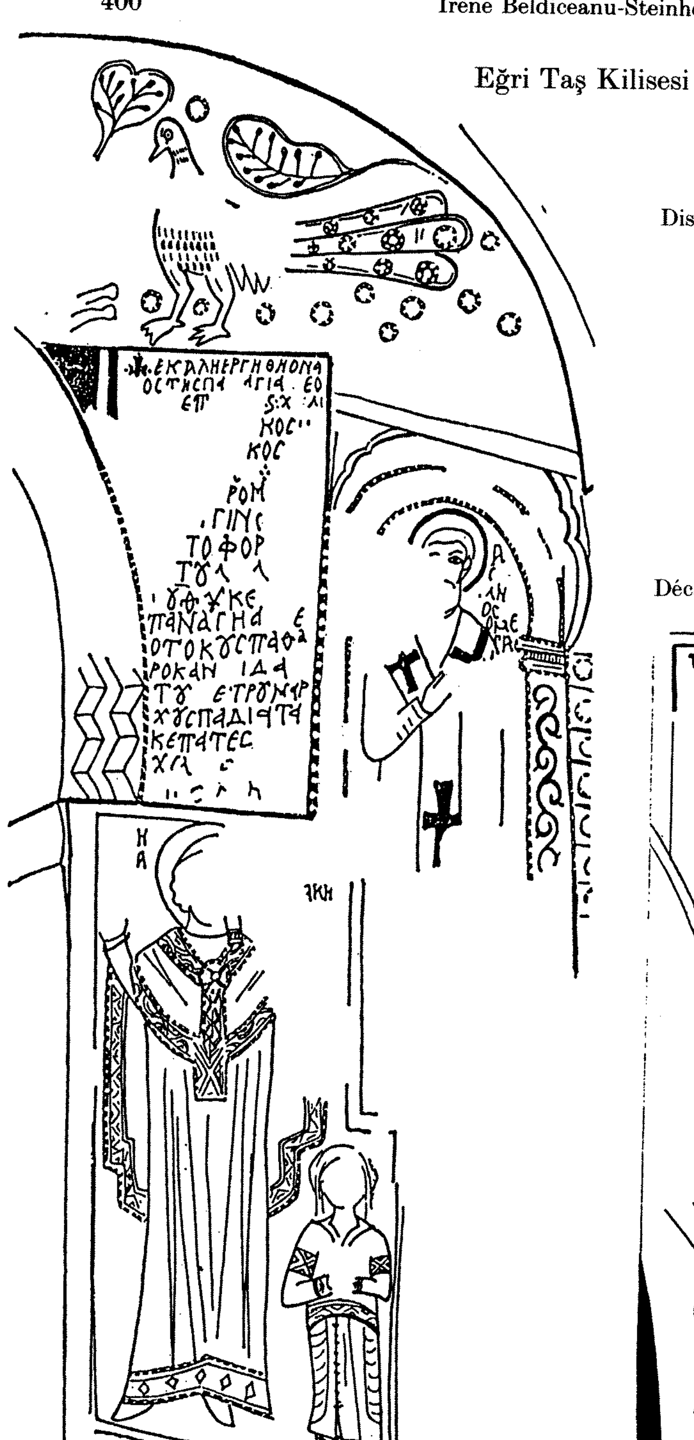
[11] Nicole et M. THIERRY, op. cit. 217–220; N. THIERRY, La Bible illustrée en Cappadoce, dans: *Bible de tous les temps* I. Le monde grec ancien et la Bible. Paris 1984, 277–283.

[12] « La plupart des habitants de ces régions se réfugièrent à l'intérieur de l'empire grec, laissant leurs propriétés », Chronique de Séert, éd. ADDAÏ SCHER, *P. O.* 13 (1973) 626–627 (Histoire d'Héraclius). Cf. C. MANGO, La culture grecque et l'Occident au VIII[e] s., Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 30. Spolète 1973, 694–707; N. THIERRY, L'Iconoclasme en Cappadoce, dans: Le Rayonnement grec, Hommages à Ch. Delvoye. Bruxelles 1981, 399–401.

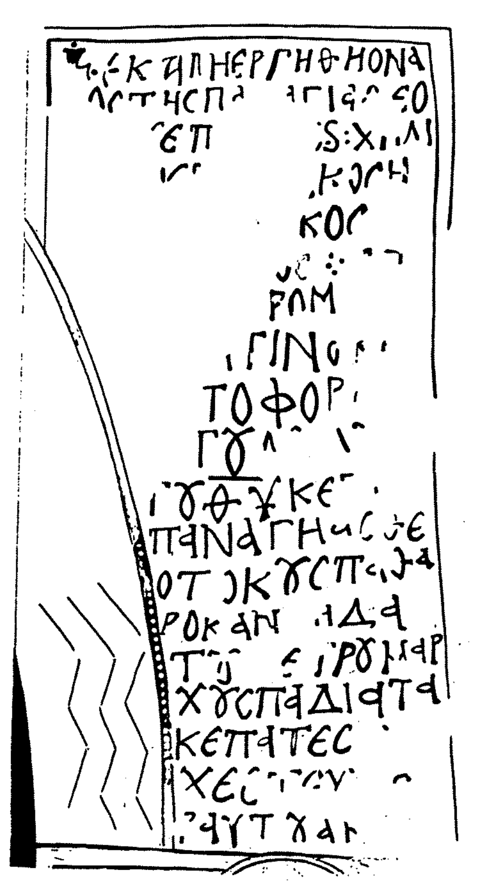
[13] N. OIKONOMIDÈS, op. cit.

[14] Niğde était, au sud, à moins de 200 km de la frontière arabe, cf. H. GRÉGOIRE et M. CANARD, Byzance et les Arabes I. La dynastie d'Amorium (820–867). Bruxelles 1935, 94–96 et 21 (positions à peu près inchangées au début du X[e] s.).

Eğri Taş Kilisesi



Disposition de l'inscription



Décalque de l'inscription (état en 1987)

	Lecture de N. Oikonomidès	Ce qu'on peut lire effectivement[15]
1.	†ΕΚΑΛΗΕΡΓΗΘΗΟΝΑ	†ΕΚΑΛΗΕΡΓΗΘΗΟΝΑ
2.	ΟCΤΗCΠΑ ΑΓΙΑ ΕΟ	ΟCΤΗCΠΑ ΑΓΙΑΘΕΟ
3.	ΕΤ S:Χ.ΛΙ	ΕΠ S:ΧΗΛΙ
4.	ΚΟC	ΚΟCΗ
5.	ΚΟC	ΚΟC
6.	†	†
7.	ΡΟΜ	ΡΟΜ
8.	ΤΙΝΟ	ΤΙΝΟ
9.	ΤΟΦΟΡ	ΤΟΦΟΡ
10.	ΤȢΔ Λ	ΤȢΔȢΛ
11.	ȢΘΥΚΕ	ΤȢΘΥΚΕ ·
12.	ΠΑΝΑΓΗΑ Ε	ΠΑΝΑΓΗΑCΘΕ
13.	ΟΤΟΚȢCΠΑΘΑ	ΟΤΟΚȢCΠΑΘΑ
14.	ΡΟΚΑΝ ΙΔΑ	ΡΟΚΑΝ ΗΔΑ
15.	ΤȢ ΕΤΡȢΜΑΡ	ΤȢ ΕΤΡȢΜΑΡ
16.	ΧȢCΠΑΔΙΑΤΕ̣Ι̣	ΧȢCΠΑΔΙΑΤΑ
17.	ΚΕΠΑΤΕC	ΚΕΠΑΤΕC Ε
18.	ΧΕ ΕΥ	ΧΕCΤΕΥ Ε
19.	ΑΜΗ	ΡΑΥΤΟΥΑΜΗ

* * *

	Transcription de N. Oikonomidès	Reconstitution
1.	†'Εκαληεργήθη ὁ να-	†'Εκαληεργήθη ὁ να-
2.	ὸς τῆς Πα[ν]αγία[ς Θ]εο-	ὸς τῆς Πα[ν]αγία(ς) [Θ]εο-
3.	[τόκ(ου)] ἔτ[(ος) κόσμου] ς' χ[ι]λι-	[τόκ(ου)] ἐπ[ὶ ἔτους] ς' χηλι-
4.	[οστὸν τετρα]κοσ[ιο-]	[οστοῦ τετρα]κοση-
5.	[στὸν τρια]κοσ[τὸν]	[οστοῦ ......]κοσ[τοῦ]
6.	[.........] †[ἐπὶ β-]	[........] †[ἐπὶ β-]
7.	[ασιλέων] 'Ρομ[ανοῦ, Κ-]	[ασιλέων] 'Ρομ[ανοῦ.. (?)
8.	[ωνσταν]τίνο[υ καὶ]	Κωνσταν]τίν[ου.. (?)
9.	[Χρισ]τοφόρ[ου, διὰ]	.Χρισ]τοφόρ[ου.. (?)
10.	[συνδρ(ομῆς)] τοῦ δ[ού]λ[ου]	..τοῦ δούλ[ου]
11.	[τ]οῦ Θ(εο)ῦ κὲ [τῆς]	τοῦ Θ(εο)ῦ κὲ τ[ῆς]
12.	Παναγήα[ς Θ]ε-	Παναγήας Θε-
13.	οτόκου, σπαθα-	οτόκου, σπαθα-

[15] Les variantes par rapport au texte établi par M. Oikonomidès dont la lecture est assurée, sont soulignées.

14. ροκαν[δ]ιδά-	14. ροκα[ν]διδά-
15. του [κ]ὲ τρουμάρ-	15. του [κ]ὲ τρουμάρ-
16. χου{ς} Παδιάτει	16. χου Cπαδιατα
17. κὲ πά⟨ν⟩τες [εὔ-]	17. κὲ Πατες . . [εὔ]
18. χε[σθ]ε ὑ[πὲρ]	18. χεσθε ὑ[π]ὲ-
19. [αὐτ(οῦ)], ἀμή[ν]	19. ρ αὐτοῦ, ἀμή[ν]

Après avoir établi ce qu'on peut voir effectivement, et proposé une nouvelle reconstitution du texte qui tient largement compte des suggestions de N. Oikonomidès, un commentaire s'impose.

En ce qui concerne l'orthographe, on notera le remplacement du I par H.

D'autre part, on remarquera l'irrégularité du champ de l'inscription et de l'espacement des lettres ainsi que de la taille de celles-ci. Ainsi, l'estimation du nombre des caractères manquants ne peut être assurée.

L. 3: ΕΠ est assuré; il faudrait donc lire ἐπὶ ἔτους. Le ς', comme chiffre des mille (lire ΧΗΛΙ, et non ΧΙΛΙ) que nous avions lu jadis sans l'identifier, est le seul chiffre assuré de la date qui était mentionnée là. La place manque pour κόσμου.

L. 4: elle est conjecturale, comme le reconnaît l'auteur; la dernière lettre semble H et non O, car le C est suivi de deux barres verticales.

L. 6–7–8: la restitution nommant Romain et Constantin est vraisemblable, mais on peut encore supposer KE entre les deux noms.

L. 9–10: elles restent très aléatoires. L'auteur a raison de dire qu'il y a trop de place pour Χριστοφόρου τοῦ δούλου, mais la place manque encore plus pour ce qu'il suppose: Χριστοφόρου, διὰ συνδρομῆς τοῦ δούλου. Habituellement, διὰ συνδρομῆς n'est pas abrégé[16]. Il nous paraît donc que le nom de Christophore peut aussi bien être celui du fils de Romain, s'il se rattache à ce qui précède, que celui du spatharocandidat, s'il se rattache à ce qui suit. Le KE est possible en fin de ligne 8, mais peut introduire le nom du troisième empereur ou la suite de la dédicace. La seconde hypothèse est également vraisemblable pour d'autres raisons que nous exposerons ci-dessous.

L. 16: les changements effectués par l'auteur ne sont pas justifiés; les lettres sont parfaitement lisibles. Après la dernière syllabe de τρουμάρχου, on a: CΠΑΔΙΑΤΑ, et non ΠΑΔΙΑΤΕΙ. On ne voit pas pourquoi le C serait rattaché à un génitif erroné dont ce serait le seul cas dans ce texte.

L. 17: là encore la lecture est facile; on a: ΚΕΠΑΤΕC, suivi de trois ou quatre espaces.

[16] G. de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce I, 122; II, 309; Nicole Thierry, Un style byzantin schématique de Cappadoce daté du XI[e] siècle d'après une inscription, *Journal des Savants* (1968) 46.

L. 18: grâce à la restitution de N. Oikonomidès, nous avons retrouvé ΧΕCΤΕΥ, pour εὔ/χεσθε.

L. 19: de même, ΡΑΥΤΟΥ, pour ὑπὲ/ρ αὐτοῦ.

Pour ces quatre dernières lignes, l'auteur propose Παδιάτει comme nom du spatharocandidat, suivi de l'invocation κὲ πάντες εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ. Nous proposons plutôt de conserver isolément Cπαδιάτα κὲ Πατες (à rattacher au spatharocandidat et tourmarque) et de lire ensuite la formule votive sous sa forme abrégée: εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ. Si l'on reprend les onze prières de ce type répertoriées en Cappodoce et qui correspondent à cinq dédicaces[17] et six graffiti[18], on voit que la formule abrégée n'est employée qu'une fois[19], mais que celle que propose N. Oikonomidès n'y figure pas. La forme habituelle est, en effet, οἱ ἀναγιγνώσκοντες εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ . . . (« Vous qui lisez, priez pour lui . . . »). D'autre part, cette prière est le plus souvent bien séparée du texte précédent; elle n'est introduite que deux fois par καὶ, et dans des graffiti. C'est pourquoi nous pensons que, après ΠΑΤΕC, la lacune peut comprendre le signe de ponctuation d'espacement et les deux premières lettres ΕΥ.

Enfin, si la restitution que nous proposions il y a plus de vingt ans est inhabituelle parce qu'elle introduit l'expression de la dévotion du donateur entre son nom et son titre (« . . . Christophore, le serviteur de Dieu et de la Toute Sainte Théotokos, spatharocandidat et tourmarque de Spadiata et Pates), celle de l'auteur l'est plus encore car le donateur n'a plus de prénom, ce qui serait le premier cas relevé en Cappadoce où le titre est toujours précédé du prénom[20]. D'autre part, en Cappadoce, le patronyme ne figure habituellement pas, même dans la Nouvelle église de Tokalı, due aux membres de la très importante famille des Phocas; le seul patronyme cité est celui des Sképidis dans le vallon Soğanlı, dans les deux églises Geyik kilise et Karabaş kilise, où les dédicaces donnent successivement le prénom, le titre puis le patronyme et celui-ci précédé de l'article: « Jean . . . le Sképidis, et, Michel . . . le Sképidis »[21]. A Eğri Taş, dans l'hypothèse de N. Oikonomi-

[17] G. de Jerphanion, op. cit. I, 122; II, 80, 311, 334; Nicole et M. Thierry, Ayvalı kilise ou Pigeonnier de Gülli dere: Eglise inédite de Cappadoce, *Cahiers archéologiques* 15 (1985) 100.

[18] G. de Jerphanion, op. cit. I, 168, 509, 601; II, 98, 99, 269.

[19] Idem, op. cit. I, 122.

[20] Cf. à Ste-Barbe de Soğanlı, Geyik kilise et Karabaş kilise, Idem, op. cit. II, 311, 372, 334; dans l'Eglise de Nicétas, Nicole Thierry, Les Enseignements historiques de l'archéologie Capadocienne, *TM* 8 (hommage à P. Lemerle). Paris 1981, 507; et à St. Michel d'Ihlara, Nicole Thierry, Un style byzantin schématique de Cappadoce daté du XI[e] siècle d'après une inscription, *Journal des Savants* 1968, 6.

[21] Nicole Thierry, Recherches sur les commanditaires de la Nouvelle Eglise de Tokalı,

dès, le patronyme ne serait pas précédé de l'article («... le serviteur de Dieu et de la Sainte Vierge, spatharocandidat et tourmarque Padiates»).

En conclusion, nous pensons devoir compléter la lecture de notre inscription en reprenant les importantes additions relatives au règne de Romain et Constantin (921–944) et la formule pieuse terminale, sous forme abrégée. La question posée par les lignes 16 et 17 où se lit bien «Spadiata et Pates», nous paraît toujours ouverte.

Nicole Thierry

II.

Etant donné que la lecture Spadiata est assurée et qu'il ne peut s'agir d'un patronyme, il faut se tourner vers la première solution que nous avions envisagée, c'est-à-dire interprêter Spadiata comme un toponyme qui demande d'être identifié. C'est ici qu'entrent en jeu les registres ottomans.

Le passage de Spadiata à la forme ottomane Ispadat, attestée dans le *TT* 40, ne pose aucun problème du point de vue de la phonétique[22]. Etant donné que le turc ne possède pas de mots commençant avec deux consonnes, deux solutions sont possibles. On intercale une voyelle entre les deux consonnes. Ainsi Skandos devient Sekendos[23]. Il est cependant plus fréquent de faire précéder la première consonne d'une voyelle. Les exemples sont nombreux: scala-iskele, Stagoi-Istagos[24]. Notons que la voyelle finale est tombée, probablement parce qu'elle n'était pas accentuée. Le toponyme a subi par la suite une autre transformation; à partir de 1518, il apparaît sous la forme Isfidad[25].

Une fois la localité Ispadat répérée dans le *TT* 40, nous avons voulu vérifier si le toponyme figure aussi dans d'autres registres de la province de Qaraman recensant la circonscription judiciaire d'Eregli. Le revenu entier du village étant alloué à la garnison de la forteresse de Lulua[26], les registres de legs pieux sont exclus d'avance[27]. Seuls les registres détaillés et succincts

dans: Byzantium and Europe, 2nd Int. Byz. Conference, Delphes 1987 (à paraître). G. de Jerphanion, op. cit. II, 372, 334.

[22] Sur la survivance des toponymes antiques cf. Jeanne et L. Robert, La persistance de la toponymie antique dans l'Anatolie, dans: La toponymie antique, *Actes du Colloque de Strasbourg* (12–14 juin 1975), Leyde 1977, 11–63; Beldiceanu, La géographie 443–503.

[23] Beldiceanu, La géographie 493.

[24] J. Koder–F. Hild, *TIB* 1 (Hellas und Thessalia) 262; N. Beldiceanu–P. Ş. Năsturel, La Thessalie entre 1454/55 et 1506, *Byz* 53 (1983) 145.

[25] Voir *infra* n. 29 et 41.

[26] Voir *supra* n. 3.

[27] Le plus ancien registre ottoman qui recense la région d'Eregli est le *TK* 564 (cf. Uzluk); il date du début du mois de *ramaẓān* 881 (c. 18 déc. 1476). Bien qu'il ne contienne

peuvent nous être utiles. Il s'en suit une première constatation. Le *TT* 40, registre détaillé de la province de Qaraman, qui représente le deuxième recensement réalisé sous le règne de Bāyezīd II, est le plus ancien à nous transmettre le nom de Spadiata. Il date de 906 (c. 18 juil. 1500)[28]. Le suivant, le *TT* 63, du règne de Selīm Ier, est daté de 924 (c. 13 janv. 1518)[29]. Ici le toponyme prend pour la première fois la forme Isfidad qu'il gardera dans les registres ultérieurs. Il ne fait aucun doute que nous avons affaire à une évolution d'ordre phonétique et non pas à deux localités différentes, car le village fait partie d'un groupe qui est le même dans les deux registres[30]. On trouve le village également dans le registre succinct *TT* 387 (p. 151) écrit dans les dix premières années du règne de Süleymān le Législateur (1520–1566)[31] et dans le registre détaillé *TT* 455 (p. 279), du même règne, qui lui est postérieur[32]. Nous n'avons pas pu suivre le destin de Spadiata au-delà du règne de Süleymān et nous ignorons si le village fut abandonné ou s'il a changé de nom par la suite.

pas les noms des deux localités, parce qu'il ne recense que les legs pieux et les biens de pleine propriété, il nous a rendu des précieux services. Il permet, en effet, d'étayer la lecture des autres toponymes de la circonscription. L'expérience prouve que plus les registres sont proches de nous, plus ils deviennent illisibles. Du recensement suivant, seul le registre de legs pieux a survécu. Il s'agit du *MC* O 116/1 de 888 (c. 9 févr. 1483). Il est incomplet; la région d'Eregli y manque.

[28] Pour la description et la datation cf. Beldiceanu, Deux villes 23; Beldiceanu, Fiscalité 309 et *infra* n. 69.

[29] Pour la description cf. Beldiceanu, Fiscalité 310. Ne possédant que quelques pages en fac-similé, nous avons consulté ce registre à travers la publication d'I. H. Konyalı (cf. Konyalı, Ereğli 372).

[30] Cf. *infra* 408–409.

[31] Sur la datation du registre cf. Beldiceanu, Charsianon 412–413. Comme nous l'avons précisé dans l'article susdit, le *TT* 387 est un *vade-mecum* réunissant les données sur plusieurs provinces anatoliennes. Les informations sur la province de Qaraman ont été copiées très probablement d'un registre détaillé qui a servi de référence au registre succinct *TT* 118, daté d'evā'il muḥarrem 929 (20–29 nov. 1522); sur ce registre cf. Konyalı, Ereğli, 248 et suiv.; le revenu d'Isfidad (4034 aspres) est le même dans les deux registres, cf. *TT* 387, 151 et *TT* 118, fac-similé *apud* Konyalı, Ereğli 256.

[32] Pour la description cf. Beldiceanu, Fiscalité 312. Le nombre d'unités fiscales et le montant des impôts n'étant pas les mêmes dans le *TT* 387 et le *TT* 455 pour un même village, le *TT* 387 n'est pas la version abrégée du *TT* 455. Le *TT* 455 paraît représenter le recensement réalisé après celui du *TT* 387, c'est-à-dire après 1522. Ce recensement eut lieu probablement autour de 1530, puisque deux registres concernant l'Anatolie de l'est (*TT* 156, région de Malatya et *TT* 168, région de Kemaḥ) portent cette date; cf. Irène Beldiceanu-Steinherr–N. Beldiceanu, Règlement concernant le recensement (première moitié du XVIe siècle), *Südost-Forschungen* 37 (1978) 32, nº 5, 33, nº 45. Le *TT* 455 ne doit pas être plus tardif, car certaines personnes recensées en 1500/1501 le sont aussi dans le *TT* 455; cf. communauté de derviches bektachis dans le village Şuşadı (*TK* 565 registre de legs pieux de 906 (c. 28 juil. 1500) apud Konyalı, Aksaray I, 565, *TT* 40 même date, 875 et *TT* 455, 622).

Il est ainsi solidement établi que Spadiata se trouvait dans la circonscription judiciaire d'Eregli qui faisait partie de la province de Qaraman, mais cette localisation est encore trop vague pour nous satisfaire. La circonscription d'Eregli était, en effet, assez vaste. Au nord, elle touchait la région du Ḥasan ṭaġı qui appartenait à la circonscription judiciaire d'Aqsaray[33]. A l'est, elle s'étendait jusqu'en proximité des villes d'Ortaköy et Uluqıšla[34] qui appartenaient à la circonscription judiciaire d'Anduġı. Le Taurus constituait la limite sud et à l'ouest, elle englobait la bourgade d'Aqčašehir[35].

Pour cerner davantage la position géographique du village d'Ispadat, il faut essayer de délimiter les subdivisions, c'est-à-dire les *nāḥiye* de la circonscription judiciaire d'Eregli. L'examen des registres prouve que cette entreprise est plus compliquée qu'elle ne paraît à première vue. Les toponymes sont très difficiles à lire et seul un petit nombre peut être répéré sur les cartes. Il s'avère également que les subdivisions ne sont pas les mêmes d'un recensement à l'autre. En outre, il existe des *nāḥiye* qui ne correspondent pas à un territoire délimité. Ces *nāḥiye* fictives servent seulement à faciliter l'administration des populations soumises à un régime particulier, quelque soit leur domicile.

Commençons notre enquête par le recensement de 1500/1501. Sur les trois subdivisions qui sont mentionnées dans le *TT* 40, Qaraġaṭaġ n'est pas une entité géographique, mais une subdivision purement administrative qui regroupe un certain nombre de tribus[36]. Ceci ressort d'une façon plus nette des recensements suivants. Les registres *TT* 63 et *TT* 455 montrent en effet que les localités qui figurent sous le *nāḥiye* de Qaraġaṭaġ sont éparpillées à travers toute la circonscription d'Eregli[37]. Il est certain que le *nāḥiye* tire son nom de la montagne au nord-ouest d'Eregli, dont les pentes étaient propices à l'élevage des moutons, mais sous les règnes de Bāyezīd II, Selīm Ier et Süleymān le Législateur, c'est-à-dire entre 1481 et 1566, ces tribus avaient essaimé à travers toute la circonscription.

[33] La région du Ḥasan ṭaġı formait l'un des quatre *nāḥiye* de la circonscription judiciaire d'Aqsaray; cf. KONYALI, Aksaray I, 571, 615, 633. Les données sont tirées des registres *TT* 40, *TT* 387 et *TT* 455.

[34] Ortaköy était le chef-lieu de la circonscription judiciaire d'Anduġı qui tire son nom d'Antigus; cf. *TIB* 2, 142. Il est appelé aussi Anduġu, mais le nom officiel est aujourd'hui Altunhisar. La circonscription judiciaire était composée de deux *nāḥiye*, Anduġı et Šuġā' ed-Dīn. Uluqıšla (aujourd'hui Ulukışla) faisait partie de ce dernier.

[35] Aqčašehir se trouvait sur la route militaire qui menait de Constantinople à Bagdad; cf. Maṭraqčı, p. 67. Dans le texte de Feridun, le toponyme est précédé d'un mot écrit une première fois *Qpaġk* et plus tard *Ṭbaġvk*. Il s'agit, à notre avis, d'un mot que le scribe n'a pas reconnu, à savoir Qapaẓok ou Kabaẓok, c'est-à-dire la Cappadoce.

[36] *TT* 40, 1075–1091.

[37] Cf. carte *in fine*. Les toponymes sont publiés par KONYALI, Ereğli 374–381, 407–415.

En 1500/1501, Eregli compte un deuxième *nāḥiye*, celui de Qızılġa[38]. Situé au nord de la circonscription, il ne comprend qu'une poignée de villages rattachés à Ezine Mesġidi. Tout le reste du territoire qui englobe aussi Ispadat, forme un seul bloc. Une localisation à l'intérieur de ce territoire s'avère donc difficile.

Bien que les recensements suivants présentent les mêmes inconvénients que ceux du règne de Bāyezīd II, ils se prêtent mieux à des recherches de localisation. Prenons le *TT* 455 du règne de Süleymān le Législateur. Qaraġaṭaġ y est aussi un *nāḥiye* purement administratif[39], comme nous venons de le mentionner; en revanche le territoire est divisée en deux *nāḥiye* bien délimités, Eregli et Kelseme[40]. C'est dans ce dernier que se trouve Ispadat, devenu entretemps Isfidad[41]. Quant à l'ancien *nāḥiye* de Qızılġa, il disparaît au profit de Qaraġaṭaġ[42].

Le *nāḥiye* d'Eregli occupe la partie ouest de la circonscription judiciaire. Au nord, il inclut Suluġa Obruq[43], Obruq[44] et Közen[45] et au sud Armaġan-

[38] *TT* 40, 1066. Le *nāḥiye* tire son nom d'une communauté tribale mentionnée à plusieurs reprises: *ǧemā'at-i Qızılǧa, sipāhīyān ve sipāhīzādegān* (la communauté Qızılġa, les *sipāhī* et fils de *sipāhī*), TT 40, p. 1071; *Ine mescidi, Kızılcalara bağlıdır* (Ine Mesġidi dépendant des Qızılġa), KONYALI, Ereğli 380, 414. Si Konyalı ne s'est pas trompé de lecture, il faut conclure qu'Ezine Mesġidi prit sous le règne de Selīm Ier le nom de Ine Mesġidi (le petit oratoire). Le village finit par s'appeler Qızılġa, si on juge d'après une note: *Vaqf-ı ǧāmi'-i Ezine der qariye-i Qızılǧa* (Legs pieux de la mosquée d'Ezine sise dans le village Qızılġa), *TT* 387, 158.

[39] *TT* 455, 290–324.

[40] *TT* 455, 260–272 et 273–289. En ce qui concerne Kelseme, le déchiffrement des lettres *kef, lam, sin* et *he* est sûr, mais il est impossible de savoir comment se prononçait le toponyme, parce qu'aucune voyelle n'est écrite et parce que le *kef* peut représenter aussi le son *g*; le toponyme n'est pas d'origine turque. Sous le règne de Meḥmed II, un village de ce nom est attesté, *TK* 564, fol. 69 v°, 1.6; UZLUK 54 (Uzluk a inversé les colonnes, se référer au fac-similé, pl. 64). Dans les recensements suivants, le village disparaît; il ne reste que le nom du *nāḥiye* (*TT* 40, 1037, 1039, 1040, 1041; *TT* 387, 151; *TT* 455, 273). Le chief-lieu de ce *nāḥiye* devient Avdul (*TT* 387, 151; *TT* 455, 273), village qui existait aussi sous le règne de Meḥmed II (*TK* 564, fol. 70 r° 1.2). Kelseme devait se trouver près de Sinandı, car les deux villages étaient reliés par un canal (*TT* 40, 1036).

[41] *TT* 455, 279. Seule la dernière voyelle est écrite; il n'y a pas de lettre i entre le f et le d comme dans le *TT* 63 (cf. *supra* 405 et n. 29); On peut donc lire Isfidad ou Isfadad.

[42] KONYALI, Ereğli 380, 414 (données tirées du *TT* 63 et *TT* 455). Certaines lectures sont fantaisistes, mais étant donné qu'il s'agit du même groupe de villages, il ne fait pas de doute que le *nāḥiye* de Qızılġa ait été absorbé par celui de Qaraġaṭaġ.

[43] Suluġa Obruq signifie «creux humide». La localité est mentionnée à propos de la campagne de Selīm Ier en 1514, Maṭraqčı 68 n. 138.

[44] Cf. *infra* n. 79.

[45] La combinaison *kef* et *vav* se lit en général *gu, gü* ou *gö*. Il est difficile de savoir ce que

lar et Urunquš. Le *nāḥiye* de Kelseme occupe la partie est de la circonscription. Au nord, il englobe le village Oltan[46] et à l'ouest les villages de Barṭalaṭ[47], Ṭurlas[48], Tond[49], Ṣaruğa[50], Zanapa[51] et Eskiḥiṣār. Au sud le *nāḥiye* jouxte celui de Šuğā' ed-Dīn qui dépendait de la circonscription judiciaire d'Anduğı[52]. Ce découpage permet de savoir que Spadiata se trouvait dans la partie est de la circonscription.

On peut cependant cerner davantage sa position. Soulignons tout d'abord que la circonscription judiciaire d'Eregli était rattachée au *livā'*[53] de Larende. Or dans le *nāḥiye* de Kelseme un groupe de villages, auquel appartenait aussi Ispadat, dépendait d'une contrée qui était soumise au *livā'* de Nigde[54]. Il s'ensuit que ce groupe de villages ne pouvait se trouver qu'à la limite est du *nāḥiye* susdit, là où il touchait la circonscription judiciaire d'Anduğı qui appartenait au *livā'* de Nigde. Voici la liste des noms cités dans l'ordre du registre *TT* 40: Ispadat (dans le *TT* 455 Isf[i]dad), Šarābḫāne,

le scribe a voulu écrire. Aujourd'hui la localité s'appelle Kozin. Le village existait à l'époque de Meḥmed II, *TK* 564, fol. 69 v°, 1.8.

[46] Le village a disparu; toutefois sur la carte de Turquie à l'échelle de 1/200 000, est marqué «Oltan yolu» (la route d'Oltan), cf. Carte de Turquie, feuille Ulukışla. Le village devait se trouver sur cette route.

[47] Barṭalat ne figure que sur la carte de Kiepert sous la forme Bardala; cf. KIEPERT, feuille Kaiserije.

[48] Cf. *TK* 564, fol. 69 v° 1.7; Uzluk 54.

[49] L'ancien Heracleia, cf. *TIB* 2, 188; *TK* 564, fol. 69 v° 1.9; Uzluk 54; BELDICEANU, La géographie 497.

[50] Apparaît à l'époque de Meḥmed II sous la forme Ṣaruğa Oğlı (*TK* 564, fol. 70 r° 1.3; UZLUK 54) et à l'époque de Süleymān le Législateur sous la forme Ṣaruğalar (*TT* 455, 284).

[51] L'ancien Sannabadae, cf. *TIB* 2, 271; BELDICEANU, La géographie 498.

[52] Cf. *supra* n. 34.

[53] Le *livā'* est une division territoriale militaire. A sa tête se trouvait le *mīrlivā'* appelé aussi *sanğaqbeg*.

[54] La lecture du toponyme présente des difficultés, car plusieurs interprétations sont possibles (cf. *supra* n. 4). Nous avons opté dans un premier temps pour Bağad et nous sommes demandée, s'il ne s'agissait pas de la contrée Bagadania mentionée par Strabon, car Kiepert la place au nord-est d'Eregli; cf. Kiepert, feuille Kaiserije. La lecture Bāğlar (les vignes) est également possible, mais peu conforme à l'orthographe, puisque le *elif* manque entre le *be* et le *ġayn*. Dans le sommaire du registre de Selīm Ier, le toponyme est écrit avec un *elif* et il figure comme *nāḥiye* à côté de Qarağaṭaġ (*TT* 63, 3). Il apparaît avec la même ortographe que dans le *TT* 63 comme nom d'une contrée dans le registre des communautés tribales du règne de Bāyezīd II (*TT* 32, 366). Dans le *TT* 455, on déchiffre *Bāğilr* et Konyalı transcrit *Bağiler*, (KONYALI, Ereğli 372, 405–406). Etant donné que parmi les neuf villages l'un s'appelait Šarābḫane (chai), la lecture *Bāğlar* (les vignes) ou *Bāğiler* (les gens des vignes?) se trouve renforcée. L'expérience montre toutefois que ce sont les registres les plus anciens qui sont les plus fiables.

Yeniğe, Simavun, Boztaš, Badem, Čat, K/G v n i (K/Günay dans le *TT* 455)[55]. Le *TT* 455 ajoute un neuvième village, Mūsā Begler[56]. Sur ces neuf villages, Čat peut être localisé avec certitude[57]. La localisation de Simavun ne pose pas non plus de problèmes. Au moment du recensement de 1500/1501 y habitait un cheik nommé 'Ömer qui avait obtenu de Bāyezīd II, des franchises d'impôt[58]. A l'époque de Süleymān le Législateur, ses descendants administraient son couvent[59]. Il est fort probable que le nom du cheik ait supplanté avec le temps le nom d'origine étrangère et qu'il s'agit par conséquent du village Şeyh Ömerli situé au nord de Čat.

Nous nous demandons si on peut localiser également K/G v n i écrit dans le *TT* 455 K/Günay (remarquons toutefois que le recenseur n'a pas mis de points). Il existe un village Güney à l'ouest d'Ovağıq (Ovacık)[60]. Il est cependant plus logique de supposer que ce village ait appartenu au *nāḥiye* de Šuğā' ed-Dīn qui comptait même deux villages portant ce nom[61]. Il reste une possibilité, identifier K/G v n i avec le village Goni mentionné par Kiepert (au nord-est de Şeyh Ömerli)[62].

Cette enquête montre qu'Ispadat/Isfidad et par conséquent le byzantin Spadiata devait se trouver en proximité de Čat et de Şeyh Ömerli (et peut-être de Goni).

Il reste à résoudre l'interprétation des lettres ΚΕΠΑΤΕC. En ce qui concerne KE, le mot peut aussi bien relier Pates à Spadiata qu'introduire une nouvelle phrase. Etant donné que Pates n'a pas de signification et qu'on

[55] *TT* 40, 1029–1033; *TT* 455, 278–281.

[56] Nouv avons ici un exemple comment une communauté tribale se sédentarise et donne son nom au nouveau village. A l'époque de Bāyezīd II, les Mūsā Beglu sont enregistrés comme communauté tribale (*TT* 40, 1072). Les mêmes contribuables sont inscrits aussi dans le registre des communautés tribales de la même époque (*TT* 32, 366: Mūsā Begler) avec la mention *mükerrer* dans le sens «inscrits une deuxième fois». Plus tard le nom de la communauté devient nom de village (*TT* 387, 151; *TT* 455, 281).

[57] Cf. carte *in fine*.

[58] *Mu'āf 'an el-rusūm ve'l-'avāriż* (exempts des droits coutumiers et des contributions extraordinaires), *TT* 40, 1030.

[59] Le registre mentionne six fils, dont l'un, Mevlānā Rüstem, remplissait la fonction de cheik. Le recenseur ajoute le commentaire suivant: «Les six personnes susdites sont de la lignée du cheik. Ils n'ont pas de legs pieux; ils ont renové le couvent à la sueur du front. Ils sont exonérés des droits coutumiers et des contributions extraordinaires, car ils possèdent un acte d'exemption du sultan Bāyezīd II qui va dans ce sens; ils possèdent aussi un acte de confirmation du sultan, refuge du monde (i. e. Süleymān le Législateur)».

[60] Carte de Turquie, feuille Ulukışla, Is/74.

[61] *TT* 455, 976, 981.

[62] KIEPERT, feuille Kaiserije.



n'envisage une émendation du texte qu'en dernier recours, il est plus logique de le considérer comme un deuxième toponyme.

Avant que N. Oikonomidès ne complète la lecture par une formule votive, nous avions pensé à la localité Badastal qui figure sur la carte de Turquie à l'échelle de 1/200 000 et qui s'appelle aujord'hui Postallı[63]. Lorsqu'un toponyme byzantin passe du byzantin au turc, le « p » devient « b » (Peristrema–Belisırma)[64] et le « t » devient « d » (Tamisos–Damsa)[65]. D'autre part, l'inscription après le « C » étant effacée, il y avait suffisamment de place pour les trois lettres manquantes « tal ». Le maintien de la formule votive sous la forme εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ, ἀμήν, laisse à première vue peu de place pour les trois lettres. Plusieurs hypothèses peuvent être envisagées.

Remarquons tout d'abord que cette inscription présente une inégalité du champ inscrit. On ne peut pas, par conséquent, calculer d'une façon mathématique combien de lettres sont nécessaires pour combler une lacune. On pourrait à la rigeur maintenir la terminaison « tal ».

D'autres solutions sont envisageables. La terminaison « tal » est peut-être un suffixe ou un nom postposé dont le sens nous échappe, et qui peut être ajouté ou supprimé sans que l'identité du toponyme en souffre[66]. En d'autres mots, ou bien le toponyme était au Xe siècle Pates auquel s'est ajoutée à une époque qu'il reste à déterminer la terminaison « tal », ou bien Patestal existait dès le Xe siècle et il se trouve amputé dans l'inscription de sa terminaison pour une raison ou une autre. Tant que l'étymologie du toponyme demeure inconnue, on ne pourra résoudre le problème.

[63] Carte de Turquie, feuille Ulukışla, Ir/76–77.

[64] *TIB* 2, 254; Beldiceanu, La géographie 479.

[65] *TIB* 2, 290; Beldiceanu, La géographie 495.

[66] On trouve des exemples dans les registres ottomans: Gün Doġan Šeyḫ (*TT* 40, 152) devient Gündoġan (*TT* 387, 153) et Ṣaruoġlı čiftligi (*TK* 564, fol. 70r°; sur ce registre cf. ci-dessus n. 27) devient Ṣaruġa (*TT* 40, 1048). Nous voudrions attirer l'attention sur deux groupes de toponymes qu'on rencontre en Anatolie centrale. Le premier finit en « ṭala » dans les registres: Geneṭala (*TT* 40, 831), Ḫarvaṭala (*TT* 40, 876), Maṭala (*TT* 42, 43; sur ce registre cf. ci-dessous n. 69), sur la carte de Turquie, feuille Niğde: Genedala, Helvadere et Matala. D'autre part les cartes rélèvent les toponymes suivants: Aratul, Eski tul, Filikçitul, Ismailağa tulu (carte de Turquie, 1/800 000, publiée par la Direction Générale de Cartographie, Ankara 1956, feuille Konya – à l'ouest d'Aksaray). Alişağa tolu, Gerentolu çiftliği, Hatipağa tolu, Hırkatol (carte de Turquie, feuille Aksaray). Le mot tol (tul) dont nous ignorons l'origine, a plusieurs sens, à savoir arc de voûte, limite entre deux champs, petit village, pavillon de chasse, enclos pour brebis, maisons et étables souterraines: Türkiyede Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi (Dictionnaire de mots puisés dans la langue populaire en Turquie III. Istanbul 1947, 1375).

On peut, enfin, renoncer à identifier Pates avec Badastal. Mais si sur huit lettres les cinq premières correspondent au toponyme byzantin est-ce vraiment un hasard?

Le village Badastal est situé sur la route qui mène de Çiftehan à Kemerhisar (le Kilisehiṣār des registres ottomans et le Tyana des Byzantins) et à Bor (anciennement Poros)[67]. Il est répertorié dans les registres ottomans à l'intérieur du *nāḥiye* de Šuğā' ed-Dīn qui appartenait à la circonscription judiciaire d'Anduġı. Le toponyme n'est pas d'origine turque; il y a toutes les chances qu'il soit antérieur à l'arrivée des Seldjouqides en Asie Mineure.

La mention la plus ancienne se trouve dans le *MC* O 76 (avec un « p » comme dans l'inscription byzantine). Le volume réunit plusieurs fragments de registres qui n'ont rien de commun entre eux sinon d'avoir été sauvés par Muallim Cevdet à l'époque où l'administration avait décidé de les vendre comme vieux papier pour faire place dans les dépôts[68]. A la p. 472 commence la circonscription judiciaire d'Anduġı et à la p. 499 le *nāḥiye* de Šuğā' ed-Dīn. A la p. 533, enfin, est inscrit ce qui suit: *qariye-i Padastal, timār* (village de Padastal, c'est un *timār*). En marge se trouve une note qui révèle que le village a été donné en pleine propriété au cheik Muḥyī ed-Dīn. Cette note prouve que le fragment appartient au deuxième recensement du règne de Bāyezīd II qui date de 1500/1501[69]. Nous ignorons sous quelle forme

[67] *TIB* 2, 298, 262.

[68] La collection de Muallim Cevdet se trouve aujourd'hui à la bibliothèque d'Atatürk à Istanbul. Elle était autrefois à la bibliothèque municipale de Beyazit (Belediye Kütüphanesi) où nous l'avons consultée en 1972. Malheureusement on ne peut pas obtenir des microfilms de ce fonds. Nos observations reposent sur les notes prises alors. Le premier fragment dans le *MC* O 76 est un registre succinct de Bosnie du règne de Meḥmed II.

[69] Il s'avère ainsi, que le deuxième recensement du règne de Bāyezīd II se répartit sur les registres suivants: *TT* 40, *TT* 42, *MC* O 76 et *TT* 46. Le *MC* O 76 doit être inséré entre le *TT* 42 et le *TT* 46, parce qu'à la p. 543 du *MC* O 76 est inscrite la ville d'Ürgüb et que le reste de la circonscription se trouve sur les premières pages du *TT* 46. La date du recensement, à savoir 906 (c. 18 juil. 1500) est étayée par le registre de legs pieux (*TK* 565) dont la préface est intacte (cf. fac-similé et transcription: Konyali, Aksaray I, 521). Pour prouver que le fragment du *MC* O 76 réflète le recensement de 1500/1501, nous donnons la traduction intégrale de la note concernant le village Padastal: « Le village susdit fut donné en pleine propriété au cheik Muḥyī ed-Dīn dans la deuxième décade de *ğemāẕīl-ūlā* de l'année 899 (17–26 févr. 1494). On lui délivra en même temps un acte de propriété impérial (*mülknāme-i hümāyūn*). A l'époque ceci ne fut pas inscrit dans le registre du sultan (*defter-i sulṭānī*). A présent, il [i. e. le cheik] a demandé que ce soit inscrit dans le registre. Etant donné qu'un ordre illustre fut émis stipulant de l'inscrire, on a inscrit dans le registre qu'il jouira de la pleine propriété [du village] conformément à l'acte de propriété, les vizirs 'Alī pacha et Yaḥyā pacha – que Dieu fasse durer leurs dignités jusqu'au jour de la resurrection – étant au courant [de l'affaire]. Ecrit conformément à la décision illustre la dernière décade de *ğemāzī'l-uḫrā* de l'année 912 (8–16 nov. 1506). Ecrit par le humble Ğa'fer, le chef de la chancellerie (*Ṭuġra'ī*) ».

était inscrite la localité en 924 (c. 13 janv. 1518), c'est-à-dire à l'époque de Selīm Ier, car les circonscriptions judiciaires de Nigde, Anduġı, Ürgüb et Qušḥiṣār manquent dans le *TT* 63[70], bien qu'elles figurent dans le sommaire[71]. Sous le règne de Süleymān le Législateur, le village apparaît sous la forme Badastal[72].

Retournons à l'inscription de l'église nommée Eğri Taş. Christophore n'était pas un tourmarque quelconque. La tourma dont il avait le commandement était l'une des plus importantes dans l'empire byzantin, puisqu'elle était située sur la frontière byzantino-arabe. Spadiata se trouvait proche de la route qui menait des Portes de Cilicie en Anatolie centrale. Elle surveillait probablement l'embranchement vers Héraclée, tandis que Pates[tal] (si notre identification est correcte) gardait l'embranchement vers Tyana. Quelque soit l'identification de Pates, l'inscription de l'église Eğri Taş prouve que les Byzantins avaient crée une tourma à double verrou pour protéger l'Anatolie des incursions du sud.

Ainsi les registres ottomans prouvent une fois de plus leur efficacité dans la localisation de toponymes remontant à l'époque byzantine, et parfois même au-delà, c'est-à-dire à l'antiquité gréco-romaine, voire hittite[73].

Liste des toponymes

Le choix des toponymes placés sur la carte a été dicté par les critères suivants:

1. Selection de quelques toponymes de la circonscription judiciaire d'Aqsaray pour indiquer où se trouve l'église d'Eğri Taş.
2. Relevé des villages de la circonscription judiciaire d'Eregli (composée de trois *nāḥiye*) pour donner une idée de son étendue.
3. Relevé des villages de la circonscription judiciaire d'Anduġı (composée de deux *nāḥiye*) pour montrer la frontière entre les deux circonscriptions

[70] Beldiceanu, Deux villes 50; Beldiceanu, Fiscalité 310.

[71] *TT* 63, 3; cf. fac-similé Konyalı, Ereğli 356.

[72] « Village de Badastal; la dîme est bien de pleine propriété du cheik Muḥyī ed-Dīn. Revenu, bien de pleine propriété – 2040 [aspres] », *TT* 387, 189. « Village de Badastal. Le sol est le bien de pleine propriété du cheik Muḥyī ed-Dīn, parce que Bāyezīd [II] le lui a donné en toute propriété. Il le detient en vertu d'un acte de propriété et conformément au registre antérieur ». Suivent les noms des contribuables et les revenus, *TT* 455, 988.

[73] Les toponymes ne sont pas grecs; toutefois il n'a pas été possible de déterminer leur origine.

et pour faciliter ainsi la localisation approximative des agglomérations disparues depuis les recensements du XVIe siècle.

* *
*

Le tableau ci-dessous est composé de quatre colonnes:

1. La première contient les toponymes figurant sur la carte. La liste repose sur les données tirées du deuxième recensement du règne de Bāyezīd II (1500/1501). L'indication de la page permet de s'orienter dans les registres qui reflètent ce recensement. La majorité des toponymes provient du *TT* 40; seul Kilise Ḥiṣār et Nigde se trouvent dans le *TT* 42 et Padastal dans le *MC* O 76. Les sigles placés après le nom indiquent s'il s'agit d'une circonscription administrative (*nāḥiye*) – elle tire son nom d'un toponyme –, d'un village (*qariye*), d'une terre de labour (*mezra'a*) ou d'un nom de tribu (*ǧemā'at*) devenu par la suite toponyme; (pour les sigles voir ci-dessous). Les toponymes non accompagnés d'un sigle sont des villes sauf Mundos qui est une forteresse et qui ne compte pas de raïas.

2. La deuxième colonne contient les données d'un recensement effectué sous Süleymān le Législateur (autour de 1530). Nous avons reporté sur la carte les toponymes qui manquent dans les registres précédants. Le photographe des archives ayant oublié de photocopier les dernières pages du chapitre, nous avons dû completer la liste par les données tirées de Konyalı (cf. Konyalı, Ereğli, p. 413–415). Elles sont entre parenthèses. Les pages renvoient au registre *TT* 455.

3. La troisième colonne donne l'équivalence des toponymes en turc moderne d'apres la carte de Turquie. Seuls Bardala, Belli Ağaç et Goni sont tirés de la carte de Kiepert, feuille Kaiserije. Les lettres placées devant chaque toponyme indiquent la feuille sur laquelle ils se trouvent.

4. La quatrième colonne, enfin, contient les changements survenus depuis la publication de la carte de Turquie, sauf Postallı qui figure dans cette colonne faute de place dans la troisième.

* *
*

Le lecteur s'interrogera peut-être sur le fait qu'un certain nombre de toponymes sont déformés dans le *TT* 455. D'ailleurs nous n'avons pu reconnaître certains toponymes que grâce au registre antérieur, parce que la plupart des points manquent dans le *TT* 455. Cette déformation ne doit pas toujours être attribuée à un changement effectif, mais à la négligence du scribe. Il ne faut pas oublier que le recenseur redigeait sur place un brouillon

et que la copie définitive était faite à Constantinople. Il est arrivé certainement plus d'une fois que le scribe n'a pu déchiffrer sa propre écriture, d'autant plus qu'un bon nombre de toponymes ne sont pas d'origine turque.

Sigles des colonnes 1 et 2:
ǧm = *ǧemā'at* (communauté)
mz = *mezra'a* (terre de labour)
nā = *nāḥiye* (circonscription administrative)
qa = *qariye* (village)

Sigles de la colonne 3:
A. = Aksaray
K. = Konyaereğlisi
N. = Niğde
U. = Ulukışla

BĀYEZĪD II	SÜLEYMĀN	CARTES	NOUVEAUX NOMS
TT 40, TT 42, MC O 76	TT 455		
p. 1085 Aṭa (qa+ǧm)	p. 303 Ada (qa+ǧm)	K. Adabağ	
p. 1043 Aqča Šehir (qa)	p. 301 Aqča Šehir (qa)	K. Akcaşehir	
p. 1054 Aq Öyük (qa)	p. 264 Aq Öyük (qa)	K. Ak Hüyük	
p. 1088 Aq Quyı (qa)	p. 911 Aq Quyı (qa)[74]	K. Akkuyu	
p. 1090 Aq Virān (mz)	p. 246 Aq Virān (qa)	K. Akviran	
p. 1078 Arasama (mz)		A. Arısama	
p. 1023 Armağanlar (qa)	p. 269 Armağanlar (qa)	K. Armağanlar	
p. 1061 Barṭalat (q)	p. 282 Bardalat (qa)	Bardala	
	p. 980 Bašmaqǧı (qa)	U. Başmakcı	
	p. 990 Beg Ağıl (qa)	U. Beyağıl	
p. 873 Belisırma (qa)	p. 605 Belesere (qa)[75]	N. Belisırma	
p. 1062 Belüğek Ağağ (qa)	p. 283 Belüğek Ağağ (mz)	Belli Ağaç[76]	
	p. 661 Bor	N. Bor	
p. 1081 Burnaz (ǧm)	p. 293 Burnaz (ǧm)	U. Burna	
p. 1032 Čat (qa)	p. 278 Čat (qa)	U. Çat	
p. 1090 Egri Quyı (mz)		A. Eğrikuyu	
p. 1051 Eski Ḥiṣār (qa)	p. 287 Eskiḥiṣār (qa)	U. Eskihisar	
p. 1066 Ezine Mesğid (qa)	(Inemescidi)	U. Kızılca	
p. 838 Ḥasan Ṭağı (nā)	p. 634 Ḥasan Ṭağı (nā)	A. Hasan Dağ	
	p. 991 Ḥiṣār Nallığı (qa)	U. Nalhisar	
p. 1033 Goni (qa)	p. 279 Günay (qa)	Goni	
	p. 993 Gümüš (qa)	U. Gümüş	
	p. 976 Günaylu (qa)	U. Güney	
	p. 981 Günaylu (qa)		
p. 0878 İḫlara (qa)	p. 606 İḫlara (qa)	N. İrhala[77]	Yeşilköy

[74] Le *TT* 455 (p. 311) précise qu'il existe deux localités portant ce nom; la deuxième se trouve de « l'autre côté » du Qarağa Ṭağ.

[75] Le scribe du *TT* 455 transcrit les toponymes avec beaucoup de négligence.

[76] KIEPERT, feuille Kaiserije: Belli Aghatch. Nous avons unifié l'orthographe.

[77] La localité étant connue aujourd'hui sous la forme d'Ihlara, il s'agit peut-être d'une coquille.

	p. 989 Ilḫan (qa)	U. Ilhan	
	p. 980 Imraḫor (qa)	U. Imrahor	
p. 1053 İvris (qa)	p. 297 Abriz (qa)	U. İvriz	Aydınkent
	p. 264 Kiči Qıšla	K. Kiçi Kışla	
p. 1090 Kesmez (mz)	(Kesmez)	K. Kesmez	
p. 0048 Kilise Ḥiṣār (qa)	p. 668 Kenise Ḥiṣār (qa)	U. Kemerhisar	
p. 1045 Kirli (ǧm)	p. 286 Kirlü (qa)	U. Körlü	
p. 1060 Kösara (qa)	(Köstere)	U. Kösere	
p. 1057 Közen (qa)	p. 267 Közen (qa)	A. Kozin	
p. 1019 Mundos[78]	p. 269 Mundos	U. Kaleimindos	Kayasaray
p. 1065 Nernek (qa)	(Narnek)	U. Nernek	Yayıklı
p. 0001 Nigde	p. 651 Nigde	N. Niğde	
p. 1055 Obruqlu (qa)	p. 265 Obruq (qa)	A. Kuruobruk[79]	
p. 1038 Oltan (qa)	p. 276 Oltan (qa)	U. Oltan yolu[80]	
	p. 817 Ortaköy	U. Anduğı	Altunhisar
	p. 985 Ovağıq (qa)	U. Ovacık	
p. 0533 Padastal (qa)	p. 988 Badastal (qa)	U. Badastal	Postallı
p. 1025 Qabaqlı (qa)	p. 299 Qapaqlu (qa)	U. Kapaklı[81]	
p. 1075 Qarağa Ṭağ (na)	p. 290 Qarağa Ṭağ (na)	K. Karacadağ	
	p. 312 Qočilu (qa)	U. Kocilo	
	p. 987 Qozluğa (qa)	U. Kozluca	
p. 1084 Ṣalur (mz)	p. 264 Ṣalur (mz)	K. Salur	
p. 1048 Ṣaruğa (qa)	p. 284 Ṣaruğalar (qa)	U. Sarıca	
p. 1030 Simavun (qa)	p. 281 Simavun (qa)	U. Şeyhömerli[82]	
p. 1036 Sinandı (qa)	p. 288 Ṣandı (qa)[83]	U. Sinandı	Büyükdoğan
p. 1042 Šu'ayb (qa)	p. 270 Šu'ayb (qa)	K. Şuayıp	
p. 1056 Ṣuluğa Obruq (qa)	p. 266 Ṣulığa Obruq (qa)	A. Suluobruk	
p. 1086 Ṭaš Ağıl (qa)	p. 306 Ṭaš Ağıl (qa)	K. Taşağıl	
p. 1060 Tond (qa)	p. 283 Tond (qa)	U. Tont	Gökçeyazı
p. 1027 Ṭurlas (qa)	p. 281 Ṭurlas (qa)	U. Durlaz	
	p. 995 Ulu Qıšla (qa)	U. Ulukışla	
p. 1023 Urunquš (qa)	p. 270 Burunquš (qa)[84]	K. Rumkuşköy	Çimencik
p. 1073 Ustul Virānı (mz)	(Istabl)	U. Istavul	
p. 1033 Zanapa (qa)	p. 287 Zanapa (qa)	U. Zanapa	Halkapınar

[78] La forteresse de Mundos est citée à plusieurs reprises.

[79] Cette identification n'est pas sûre. Bien que le *TT* 455 donne Obruq, Konyalı transcrit Kuruobruk (KONYALI, Ereğli 402). Il a peut-être inconsciemment identifié Obruq avec le Kuruobruk de nos jours. Il existe un village nommé Obruk au nord-ouest de Suluobruk (Carte de Turquie, feuille Aksaray). Le village Obruq est mentionné à l'occasion de la campagne contre la Georgie en 1578, Maṭraqčı 68 n. 139.

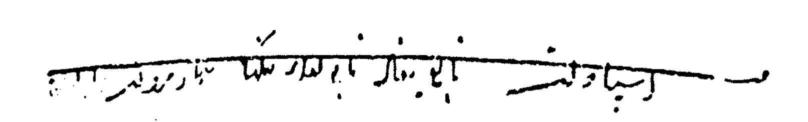
[80] Cf. *supra* n. 46.

[81] Aujourd'hui il n'existe qu'un défilé de ce nom; le village était situé probablement dans la même région.

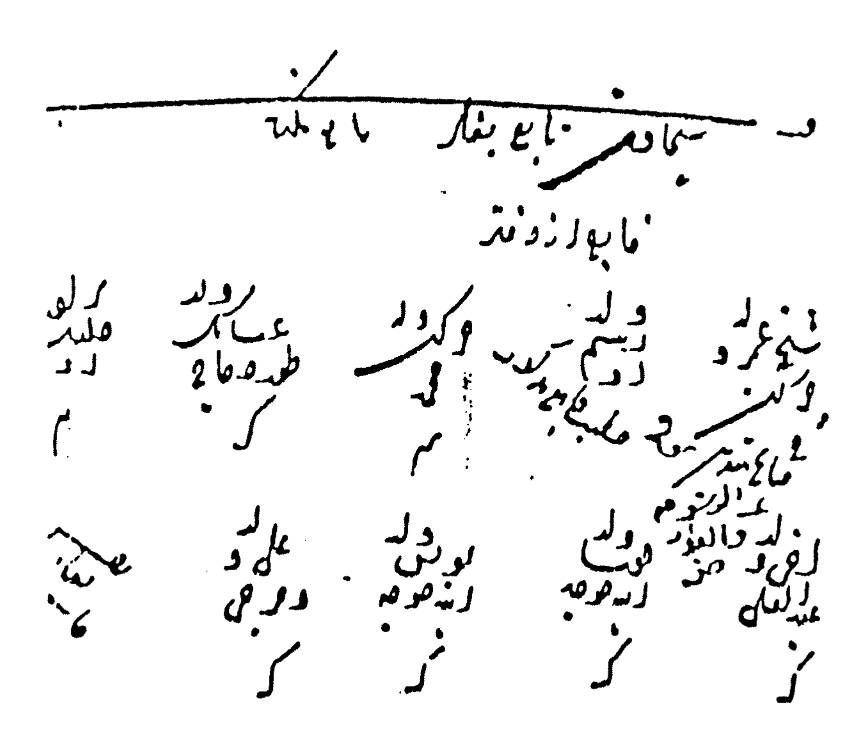
[82] Sur l'identification de Simavun/Şeyhömerli cf. *supra* 409.

[83] Il s'agit certainement d'une erreur du scribe.

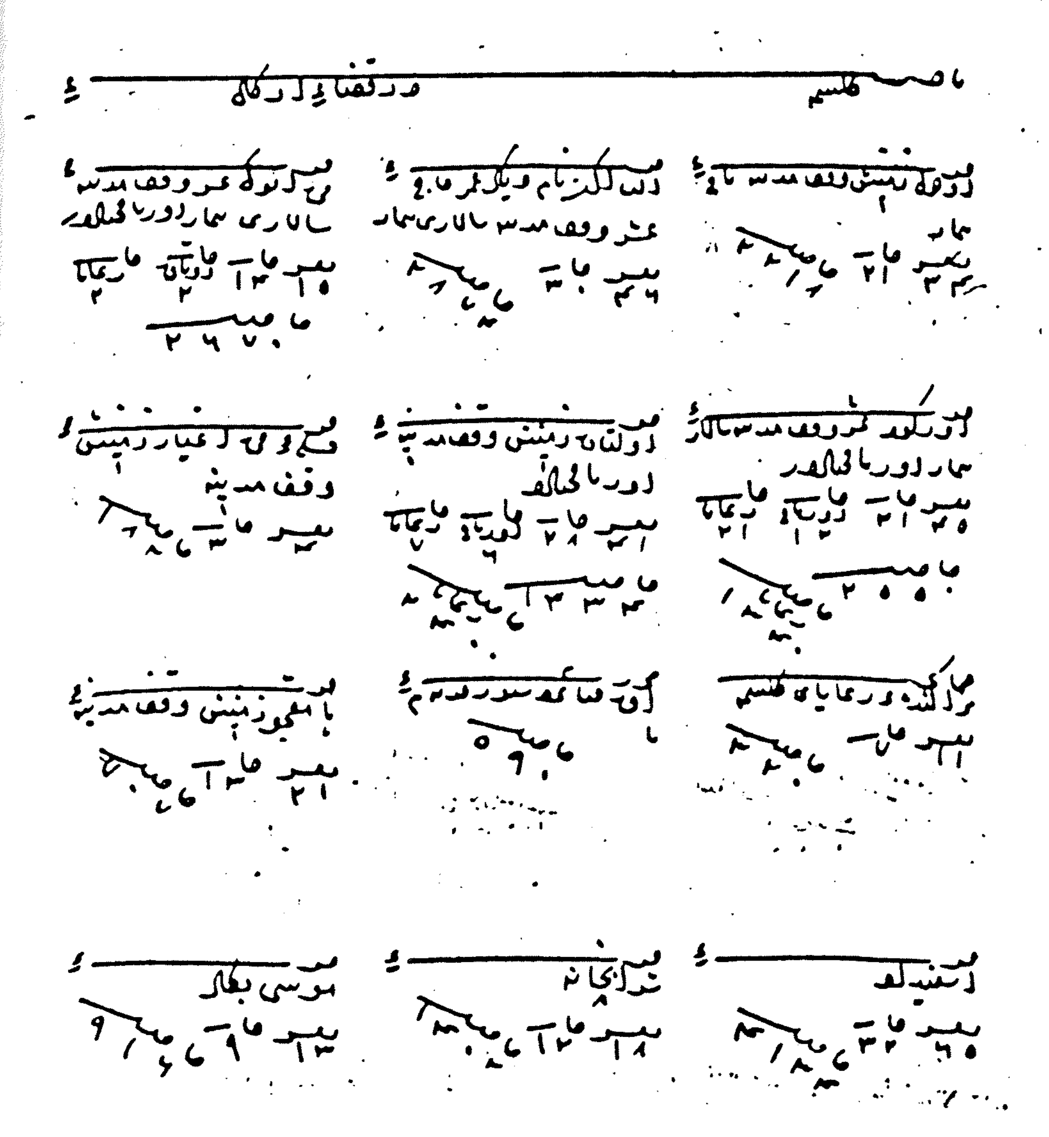
[84] Ibidem.



1. TT 40, p. 1029



2. TT 40, p. 1030

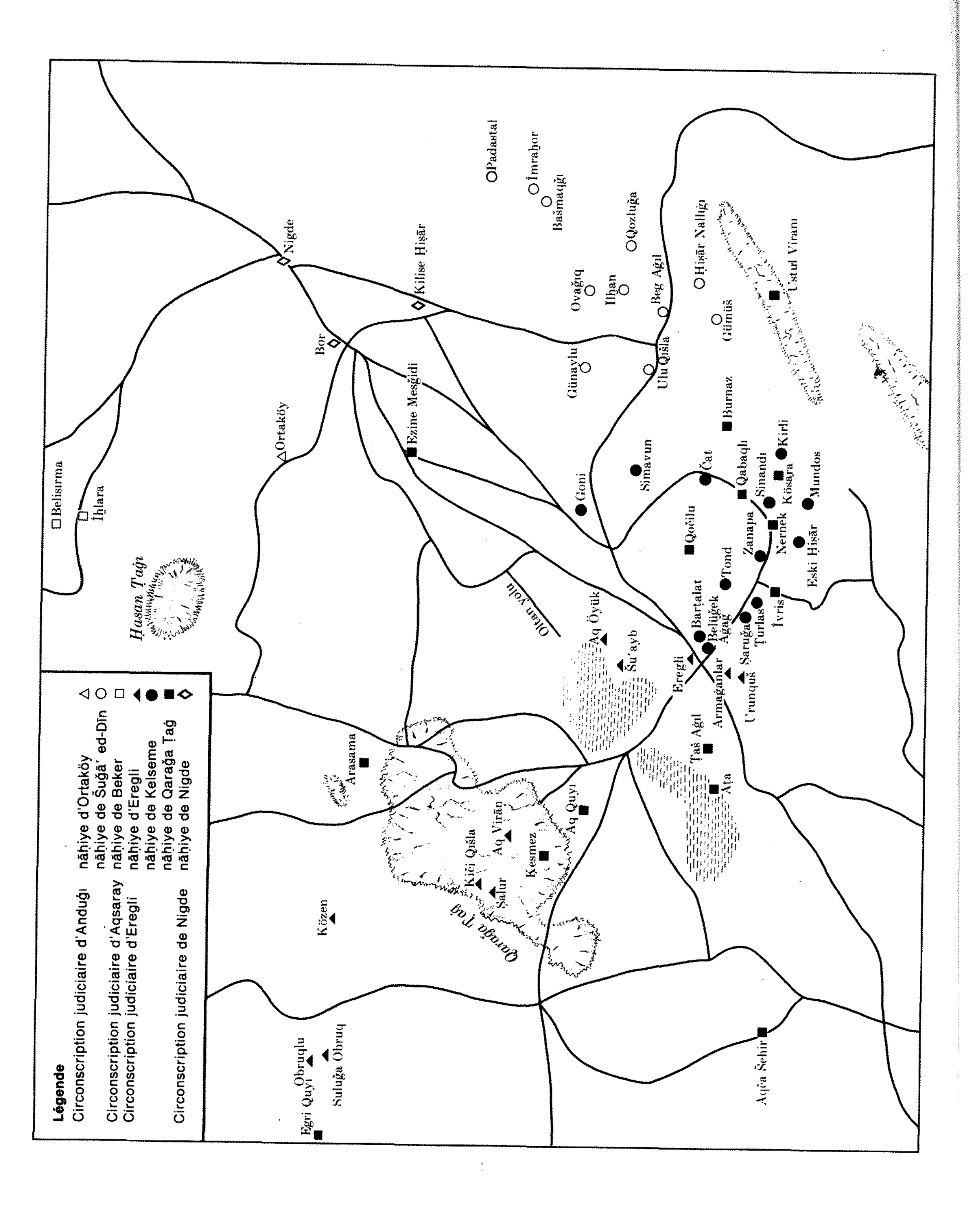


3. TT 387, p. 151

4. TT 387, p. 189

5. TT 455, p. 279

6. TT 455, p. 988



BESPRECHUNGEN

Byzantium and Europe. First International Byzantine Conference. Delphi, 20–24 July 1985. Athen, European Cultural Center of Delphi 1987. η', 288 S.

Zwei Jahre nach der ersten Tagung des Europäischen Kulturzentrums in Delphi vom Juli 1985 liegen die Referate gedruckt vor. Der von A. MARKOPULOS betreute Band ist in einen schmucken Umschlag gekleidet: Ein palaiologischer Doppeladler thront über einer jugendlichen Europa, die mit einem Friedens(?)zweig in der Hand von einem Stier über die Wellen getragen wird, während muntere Delphine über die Meeresoberfläche springen.

Von den 15 Referaten beziehen sich nur fünf dem Titel nach direkt auf das Thema der Tagung: Byzanz und Europa. H. AHRWEILER betont in ihrem kurzen Einleitungsvortrag den mittelalterlichen Antagonismus von lateinisch-katholischem Westen und byzantinisch-orthodoxem Osten, die erstmalige Einigung des Westens durch die päpstliche Initiative zu den Kreuzzügen und die Schaukelpolitik der Venezianer zwischen Normannen und Byzantinern, die gewiß mit ihrer κλειστοφοβία in der Adria zusammenhing. Die Katastrophe von 1204, seit dem Tod Manuels I. mehr oder weniger vorauszusehen, brachte dem Westen mit dem Lateinischen Kaisertum und mit dem Vordringen Venedigs und Genuas ins Schwarze Meer bedeutende politische und wirtschaftliche Vorteile. – In einem einleitenden Teil seines umfangreichen Referates (S. 9–61) geht D. I. PALLAS auf die „byzantinische Frage" ein und bemerkt, daß eine Gegenüberstellung Europa ~ Byzanz – wie sie das Thema dieser Tagung war – erstmalig anläßlich der Europarat-Ausstellung/Athen 1964 (Byzantine Art – an European Art) verwendet wurde, was er mit einem Minderwertigkeitskomplex der heutigen Griechen gegenüber Kontinentaleuropa in Verbindung bringt (14). Gewiß ist es zweckmäßiger, für politische und kulturelle Vergleiche von Byzanz und dem Westen zu sprechen. Im Hauptteil behandelt P. westliche Einflüsse auf die byzantinische Kunst, wobei er sich auf das moderne griechische Staatsgebiet beschränkt. P. möchte – im Gegensatz zu der Ansicht von Ch. BURAS – den Beginn der byzantinisch-westlichen Architektur in Griechenland nicht vor der Frankokratie ansetzen. Für die Wandmalerei verweist er u. a. auf die Pyle von Nauplion und vergleicht die Fresken mit der Chronik von Morea, die ebenfalls ein Zeugnis der griechisch-fränkischen Symbiose bilde (34). Zur Erläuterung seiner Auffassung der „byzantinischen Frage", gerade für das 13. und die erste Hälfte des 14. Jh., bringt P. eine Fülle von zum Teil wenig bekanntem Material. – Den Europabegriff in der byzantinischen Geschichtsschreibung behandelt J. KODER (63–73). Abgesehen von der aus der antiken Geographie übernommenen Dreiteilung der Erde in Asien ~ Libyen (Afrika) ~ Europa hatten die Byzantiner nur verschwommene Vorstellungen von Europa, die von der spätantiken Verwaltungseinheit Thrakien bzw. der Kirchenprovinz mit der Metropolis Herakleia über den Balkan (das südosteuropäische Festland) allgemein bis zur Antithese Europa ~ Asien im Sinne der Küstenstreifen um das Marmara-Meer reichten.

E. CHRYSOS stellt mit seinem Referat zugleich ein neues Forschungsprogramm vor (75–84). Ch., dessen wissenschaftliche Arbeiten vorwiegend auf dem Gebiet der frühbyzantinischen Geschichte und der Beziehungen von Byzanz zu seinen Nachbarn liegen, bedauert

einleitend, daß in der europäischen Geschichtsforschung auch der jüngsten Jahre Byzanz immer noch als eine Erscheinung „am Rande Europas" betrachtet werde. So erstreckt sich denn das zentrale Anliegen des neuen Forschungsprogramms, das von der Universität Ioannina getragen wird, auf die internationalen Beziehungen von Byzanz im 4.–10. Jh. Ein Symposion in Dumbarton Oaks 1985, von Ch. moderiert, hatte das Barbarenproblem in der Spätantike zum Thema; Fragen wie die weitverzweigte Verwandtschaft der Barbarenfürsten und der römischen Herrscher, die *imitatio imperii* und die Entwicklung der frühmittelalterlichen Staaten im Hinblick auf das Byzantinische Reich stehen nunmehr im Vordergrund der Forschung. Diplomatik und Rechtsgeschichte sind bei der systematischen Sammlung der Friedensverträge und sonstigen Abkommen zwischen Byzanz und seinen Nachbarn besonders gefordert. Eine ganze Reihe von jungen Wissenschaftlern wird zu einzelnen Themen des Programms herangezogen. – Das letzte Referat, das Byzanz und Europa im Titel führt, stammt von Th. E. Detorakis und behandelt die gegenseitige Anerkennung von Heiligen der katholischen bzw. der orthodoxen Kirche für die Zeit von Justinian I. bis zum Ende des Byzantinischen Reiches. Daß die Zahl dieser Heiligen mit zunehmender Entfremdung und dem Schisma nicht groß sein konnte, ist von vornherein klar. D. führt auch kaum mehr als ein Dutzend, beginnend mit Papst Agapetos I. und Gregor d. Gr., an. – Zwei Referate befassen sich mit dem Verhältnis von Byzanz zu den Slaven. I. Ševčenko zeichnet die kulturelle Überlegenheit der Byzantiner gegenüber ihren slavischen Nachbarn, die Missionierung, die Bedeutung der Kirche, die Literatursprache und die Literatur selbst. – Frau V. Tăpkova-Zaimova behandelt ein oft erörtertes Kapitel der Beziehungen zwischen Byzanz und den Bulgaren: die Christianisierung mit der Taufe des Zaren Boris-Michael und die Kulturpolitik des Patriarchen Photios gegenüber den Bulgaren.

N. Svoronos entwirft in einem breitangelegten Referat (115–152) ein Bild der geistigen Entwicklung in Ost und West im Hinblick auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Sein Ziel ist es vor allem, den Einfluß des Johannes von Damaskos (bes. *De orthodoxa fide*) seit der Übersetzung des Burgundio von Pisa und der Benützung durch Petrus Lombardus auf die verschiedenen *Summae Theologicae* und die gesamte Scholastik einschließlich des Hl. Thomas von Aquin darzustellen. Zum Beleg bringt S. eine stattliche Zahl von Einzelstellen, insbesondere aus der Summa des Thomas (143 ff.). – S. Franklin ortet in der Kiever Rus zwei „Pendants" zu Theodoros Prodromos in bezug auf Mentalität und literarische Ambition; er erinnert an den russischen Onkel des Prodromos Manuel, Bischof von Smolensk. – R. Browning sieht in der relativ großen Zahl griechischer Ärzte in Süditalien und der ebendort kopierten medizinischen Handschriften, auch von lateinischen Übersetzungen griechischer Texte, einen Hinweis für direkten byzantinischen Einfluß auf die medizinische Schule von Salerno. – Ch. A. Maltezu hält die Nachricht des Daniele Barbaro (16. Jh.) für glaubwürdig, der Doge Pietro Ziani, Nachfolger des Enrico Dandolo, habe der Regierung der Serenissima den Vorschlag unterbreitet, den Regierungssitz von Venedig nach Konstantinopel zu verlegen. Dieser Plan sei von den Venezianern aus verschiedenen Gründen, vor allem wegen der zu stark gewordenen Position des venezianischen podestà in Konstantinopel Giacomo Tiepolo, abgelehnt worden. Man könne aber daraus ersehen, daß es um 1223 so etwas wie eine venezianische Μεγάλη Ἰδέα gegeben habe.

In ihrem mit 32 Bildern dokumentierten Referat über „Mistra und der Westen" (209–246) gibt Frau D. Muriki a) eine Übersicht über westliche Elemente in der Architektur, Skulptur und Wandmalerei von Mistra, b) eine Charakteristik des Antike-*revival* in der Palaiologenmalerei von Mistra. Während Bauten und Skulpturen eine ganze Reihe westlicher Einflüsse aufweisen, bleiben diese in den Fresken auf ikonographische Details (z. B. Maskenmotiv, Blumentopf in der Verkündigungsszene) beschränkt. Erklärungen für die Unempfindlichkeit gegenüber Neuerungen aus dem Westen in der Malerei sieht M. in der konservativen Einstellung der Byzantiner gegenüber Änderungen wegen möglicher Auswirkungen auf das Dogma, in ihrem Snobismus und in ihrer Überzeugung, daß die statisch-hieratische Haltung der Figuren der religiösen Malerei allein angemessen sei. Was man in der Wandmalerei von Mistra als *revival* bezeichnen kann, ist nach der Meinung von Frau M. aus der höfischen Kunst Konstantinopels geflossen (Vergleich von Aphendiko mit der Chorakirche). Verschiedene Grisaille-Elemente antiquarischen Charakters wiederum gehen auf Handschriften der Makedonischen Renaissance zurück. Die unrealistische Atmosphäre und der Manierismus so mancher Einzelheiten sowie die Verweigerung einer mehr organischen Darstellung des menschlichen Körpers zeige, wie wenig die westliche Kunst jene Konstantinopels und damit auch Mistras beeinflußt hat. Ein umgekehrter Einfluß Konstantinopels auf den italienischen Westen bestand in der ersten Hälfte des Quattrocento nur mehr aus ikonographischen Details, die mit Gegenständen des täglichen Lebens zusammenhingen.

N. Oikonomides versucht in einem Kurzreferat über die „Renaissance und Byzanz" zu zeigen, daß es in Konstantinopel in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergang (bei einer Gesamteinwohnerzahl von ca. 40.000) jedenfalls mehr als 10 namentlich bekannte Humanisten gab, die ebenso wie die führenden Geister in Italien der Antike huldigten, Sprache und Kunst, aber auch die Religion der Alten in ihr eigenes Leben einbezogen, gegenseitig Pamphlete verfertigten und als Laien sich von der Bevormundung durch Priester emanzipierten. – H. Buchthal entdeckte in einer katalanischen Handschrift des 14. Jh.s ein Seneca-Porträt, das er ikonographisch auf die stehenden Evangelistenfiguren in Handschriften des 10. Jh.s, stilistisch auf Prophetengestalten in Codices des 13. Jh.s zurückführt und mit einer möglichen Reise des Künstlers nach Konstantinopel in Verbindung bringt. – Der letzte Beitrag, von G. Galavaris, betrifft Rainer Maria Rilkes enge Beziehungen zu Rußland, insbesondere sein inniges Erleben der Ikone, fern von jeder rationalen „Hinterfragung". Rilke wollte in seinen Dichtungen, aber auch mit der Anregung von Ikonenausstellungen das westliche Europa mit dem Geist russischer Religiosität und damit letztlich mit Byzanz bekanntmachen.

Die große Spannweite des Themas (Byzanz und Europa) hat, wie ersichtlich, teils zu Referaten mit einer weit voneinander entfernten Thematik geführt. Das Thema der zweiten Tagung des Kulturzentrums, „Konstantin VII. Porphyrogennetos und seine Zeit" – sie fand im Juli 1987 statt – hat den Teilnehmern einen engeren Rahmen gesetzt.

Herbert Hunger

Peter Schreiner, Byzanz (*Oldenbourg Grundriß der Geschichte* 22). München, Oldenbourg 1986. XII, 226 S. ISBN 3-486-53071-2.

Der vorliegende Band versucht, den Intentionen der Reihe gemäß, innerhalb deren er erschienen ist, einem breiteren Kreis von Benützern – gedacht ist primär an Vertreter verwandter Disziplinen, sowohl Lehrende als auch Studierende – ein Bild von der byzantinischen Geschichte und dem aktuellen Stand der einschlägigen Forschung zu vermitteln. Der Anlage der Gesamtreihe entspricht die Gliederung in die drei Hauptteile „Darstellung", „Grundprobleme und Tendenzen der Forschung" sowie „Quellen und Literatur". Im ersten Hauptteil wird nach Möglichkeit Gesichertes geboten, erst im zweiten Teil wird auf Kontroversielles näher eingegangen, und der dritte Teil schließlich soll dem Benützer bei Bedarf das Werkzeug für weitere eigene Studien an die Hand geben. Dabei wurde in allen drei Teilen

neben der politischen Geschichte auch den übrigen Bereichen wie Wirtschaft, Verwaltung, Verfassung, Kirche und Kultur entsprechender Platz eingeräumt.

Es versteht sich bei einem so routinierten Autor fast von selbst, daß er sich der übernommenen Aufgabe mit großer Sicherheit entledigt hat. Die Darstellung ist wohlabgerundet, streckenweise vielleicht etwas allgemein-unverbindlich, insgesamt aber verläßlich und sicherlich für den Fachfremden informativ. Nur an einigen wenigen Stellen sind Korrekturen erforderlich.

S. 38: Die Demen sind nicht nur bis ins 10., sondern bis ins 12. Jh. nachzuweisen (Prodromos u. a.).

S. 85: Hier ist einiges nicht ganz glücklich ausgefallen. Die Anordnung der Verse in der Kirchendichtung ist normalerweise nicht stichisch, daß das Epigramm „im Versbau vielfach noch antiken Traditionen" folge, ist eine zumindest mißverständliche Formulierung, die Chronik des Manasses ist nicht in Zwölf-, sondern in Fünfzehnsilbern abgefaßt, und überhaupt hätte man, wenn man schon – verdienstvollerweise – in einem Übersichtswerk dieser Art auch auf die Metrik eingeht, ein Wort über den politischen Vers sagen müssen.

S. 87: Die Menäen sind nicht Kurzviten, sondern Tagesoffizien, die jeweils auch eine Kurzvita enthalten.

S. 88: Daß das Werk des Ps.-Dion. Areop. „als Meilenstein am Anfang der mystischen Literatur" stehe, wird nicht allgemein akzeptiert werden können, ebenso wie (S. 89) „hesychastische Schriften" des Nikolaos Kabasilas; als führender hesychastischer Autor neben Gregorios Palamas wäre vielmehr Gregorios Sinaites zu nennen gewesen.

S. 89: Die Werke, die hier als volkssprachliche Prosatexte präsentiert werden (Barlaam und Joasaph, Stephanites und Ichnelates, Syntipas), sind zwar in Prosa, nicht aber in der Volkssprache abgefaßt (der Irrtum beruht darauf, daß sie volkstümlichen Charakter haben und deshalb bei Beck, Volksliteratur und nicht bei Hunger, Hochspr. prof. Lit. behandelt sind).

S. 98: Die Ausgabe der *Acta Sanctorum* fand nicht „in unserem Jh. ihren Abschluß", sie blieb vielmehr unvollendet (der letzte erschienene Band reicht bis zum 8. November).

S. 101: Die Wiener Schule wird als ein Zentrum bezeichnet, das „mit den Schwerpunkten Historische Geographie, Kodikologie, Prosopographie und zuletzt auch Realienkunde sein Hauptaugenmerk den Grundlagendisziplinen zuwendet". Da würde ich doch lieber „... *ein* Hauptaugenmerk ..." sagen: Wenn in einem Forschungszentrum die erste kritische Edition der Hymnen Symeons, eine synoptische Ausgabe des Digenis, die *editio princeps* der ersten Antirrhetika des Nikephoros Gregoras und noch manches andere entstanden ist und weiterhin entsteht, so darf ein solches Zentrum wohl auch die Philologie zu seinen Schwerpunkten zählen. Ähnlich einseitig verengend scheint mir (ebd.) die Festlegung der Assumptionisten „vor allem" auf die „Bearbeitung topographischer, numismatischer und sphragistischer Quellen" zu sein: Die fruchtbare Editionstätigkeit der Patres von Petit und anderen bis zu Darrouzès, Gautier und Failler darf nicht einfach unter den Tisch fallen. Allzu verkürzt und dadurch für Außenstehende unverständlich ist in diesem Zusammenhang auch die Formulierung, wonach sich „der Orden" (eigentlich eine Kongregation) „von seiner einstigen Zweigniederlassung in Konstantinopel aus" mit den Quellen „auseinandersetzt" – er tut es natürlich von Paris aus.

S. 110: Außer dem Kaiserbrief von St. Denis seien „erst seit dem Ende des 8. Jh. Urkunden im Original" erhalten. Natürlich muß „8. Jh." ein *lapsus calami* sein. Was aber wirklich gemeint ist, konnte der Rez. nicht eruieren. Die Papyrusurkunden bleiben offenbar außer Betracht, auch wenn Sch. das nicht ausdrücklich angibt. Wären Kaiserurkunden gemeint, dann müßte es bekanntlich „Mitte 11. Jh." heißen. Vielleicht hat Sch. an Lavra I 1 gedacht,

eine Verkaufsurkunde vom Ende des 9. Jh.s, die allerdings *nicht* im Original, sondern nur in einer späten Kopie erhalten ist.

S. 122: Etwas vergröbernd wird Kazhdan „die Vorstellung von einer Wiederaufnahme des ‚intellektuellen Lebens' erst im 11. Jh." unterschoben. Kazhdan spricht aber an der zitierten Stelle (*Byz* 32 [1982] 451) lediglich von der „higher school". Daß seine Konzeption bei weitem nicht so undifferenziert ist, wie hier unterstellt wird, zeigt ebendort (S. 452) seine Formulierung „The situation changed in the middle of the ninth century, and the revival of literature and scholarship, frequently but improperly called a ‚Renaissance', grew even more intense in the eleventh century". – Ein krasses Mißverständnis ähnlicher Art begegnet auf S. 81: „Unter diesem Gesichtspunkt war Byzanz doch eher ein ‚Reich der neuen Mitte' (Hunger) als ein ‚Reich der alten Mitte' (H.-G. Beck in: BZ 61, 1968, 369 [*recte* 349])." Der Fachfremde kann aus dieser Formulierung nur schließen, daß Beck im Gegensatz zu Hunger eine Konzeption von Byzanz als „Reich der alten Mitte" vertrete; der Byzantinist weiß, wie grundfalsch dieser Schluß wäre; kaum zu glauben, wie hier eine pointierte Bemerkung über die „Dialektik der byzantinischen Existenz" in ein einfaches Entweder-Oder umgemünzt wurde.

S. 143: „Aber der Kaiser ist auch der ideale Mensch: alle seine Handlungen sind Ausdruck der Menschlichkeit (*philanthropia*) ..." Ein Blick in die von Sch. hier angeführten Werke Hungers zeigt dem Benützer (und hätte dem Verf. gezeigt), daß *philanthropia* eines der Schlüsselworte ist, die stets die Gottähnlichkeit des Kaisers zum Ausdruck bringen – mit Menschlichkeit hat das wirklich nichts zu tun.

Im forschungsgeschichtlichen Teil könnte man sich da und dort Ergänzungen vorstellen. Natürlich wird die Auswahl der zitierten Werke bis zu einem gewissen Grad immer subjektiv sein. Dennoch seien hier einige Wünsche – etwa im Hinblick auf eine kommende Neuauflage – vorgebracht. Zum Thema des westlichen Einflusses auf den spätbyz. Roman (S. 129) sollten auch neuere Arbeiten von Beck sowie solche von C. Cupane und E. & M. Jeffreys angeführt werden. Beim Zeremoniell (S. 141) vermißt man einen Hinweis auf Kantorowicz, und statt des in russischer Sprache in einem sowjetischen Sammelband publizierten Beitrages von Bibikov (S. 136) wäre – ganz im Sinne des im Vorwort dargelegten Prinzips – die Kenntnis des Aufsatzes desselben Gelehrten in *JÖB* 35 wohl hilfreicher (auch wenn sich die beiden Arbeiten inhaltlich nicht völlig decken). Zum Gefolgschaftswesen (S. 150) sollte Karlin-Hayters Artikel in *JÖB* 23 nicht unerwähnt bleiben.

Das Literaturverzeichnis ist teilweise recht unausgewogen: Manche zentralen Titel fehlen, dagegen sind oft kleine Artikel zu eher peripheren bzw. sehr speziellen Themen (etwa Nr. 173, 255, 256, 356, 442, 458, 516, 519a, 532) aufgenommen, wobei sich der Verf. leider gerade bei seinen eigenen Schriften allzu wenig Zurückhaltung auferlegt hat. Im Abschnitt „Historische Quellen" werden das Bonner Corpus und das *CFHB* pauschal angeführt, aus dem letzteren werden *De adm. imp.* und die Kleinchroniken, aus dem ersteren das Zeremonienbuch auch separat angeführt; dazu kommt dann noch eine Handvoll weiterer Titel. Unter den juristischen Quellen sucht man vergebens Zepos, Ralles-Potles oder auch Burgmanns Neuedition der Ekloge. Unter „Theologische Quellen" findet man ganze drei Nummern, darunter eine, die nicht hingehört: Was haben *Notitiae episcopatuum* mit Theologie zu tun? Unter „Übersetzungen" hätte man auch die „Bibliothek der griechischen Literatur" anführen sollen, die doch eine ganze Reihe wichtiger byzantinischer Texte (Gregoras, Kantakuzenos, Kydones, Simokates) enthält; Hungers Geisteswelt ist (auch) nach der 2. Auflage (Amsterdam 1967) zu zitieren. Bei den Bibliographien hätte man auf jeden Fall auch die *Byzantinoslavica* und die *Dumbarton Oaks Bibliographies* nennen müssen. Unter „Handbücher und übergreifende Literatur" findet man Verschiedenstes, vielfach auch nicht

besonders Übergreifendes, etwa einen Aufsatz zur Demographie Konstantinopels (Nr. 81), eine bulgarisch geschriebene Geschichte Bulgariens (Nr. 78) und eine serbokroatisch geschriebene Geschichte Serbiens (Nr. 79). Im Abschnitt über die politische Geschichte wären die Publikationen Karlin-Hayters zum 9. und 10. Jh. sicher nicht fehl am Platz gewesen, und auch die Aufnahme der prosopographischen Arbeiten von Stiernon und Gautier wäre angesichts anderer, extremen Randphänomenen (etwa Nr. 250) gewidmeter Publikationen vertretbar gewesen. Hier oder unter „Kirche" hätte auf jeden Fall auch der von Bryer und Herrin herausgegebene Sammelband „Iconoclasm" genannt werden sollen. Hohlwegs Dissertation steht unter „Provinz", wo sie nicht hingehört; dafür findet sich Maksimović, Viz. provincijska uprava unter „Kaiserhof und Zentralverwaltung", ebenso wie zwei Werke von Trojanos zur *kirchlichen* Rechtsprechung. Im Abschnitt „Kunst" sind Giganten wie Demus und Weitzmann mit je einem – gleichwohl wichtigen – Büchlein mehr als dürftig vertreten, Mangos Architekturbuch fehlt ebenso wie eine Menge anderer Publikationen von zentraler Bedeutung. Der Benützer wird hier wie in so vielen anderen bibliographischen Fragen hoffnungslos im Stich gelassen; dafür erfährt er von einem Buch von A. Tschilingirov über die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien und von einem bulgarisch geschriebenen Buch von A. Džurova über 1000 Jahre bulgarischer Handschriften.

Für all diese Mängel bietet die Vorbemerkung auf S. 158, es würden „fast ausschließlich Werke zitiert, die in Teil II behandelt sind", keineswegs eine befriedigende Erklärung. Schließlich handelt es sich nicht um Fußnoten zur Darstellung, sondern – im Sinne des Vorworts der Herausgeber der Reihe – um eine Bibliographie, die dem Benützer das selbständige weitere Eindringen in die Materie ermöglichen soll. Dieses Ziel wurde klar verfehlt.

Auf kleinere Versehen (Diktatfehler?) und sprachliche Unebenheiten sei nur kurz hingewiesen. Einige wenige Beispiele: Auf S. 88 und 91 muß es Antecessoren statt Anticessoren heißen, auf S. 88 Aristenos statt Aristeras (beide Fehler auch im Index!), auf S. 88 „die Hexabiblos" statt „der Hexabiblos", auf S. 150 Kommerkion statt Kommerikion. S. 183, Nr. 556 „Glossarium ... infirmae graecitatis" lies „... infimae ..."! Hutters „Corpus" (S. 188) beschäftigt sich nicht mit Miniaturhandschriften (es werden schon einige Kleinformate darunter sein), sondern mit Miniaturenhandschriften; bisher sind – leider – noch nicht vier Bände erschienen, sondern drei, deren letzter in zwei Halbbände (Text und Tafeln) geteilt ist. Ostrogorsky hat (S. 99) eine Geschichte des byzantinischen – nicht des Byzantinistischen! – Staates geschrieben. – Grammatikalisches: S. 99 „für die Byzantinistik als historischer Disziplin" lies „... historische ...", S. 15 „während der" lies „während deren" etc. etc.

Auch diese kleinen Flüchtigkeiten fügen sich in das Gesamtbild ein: Vor uns liegt ein Werk, das von einem ausgezeichneten Kenner der byzantinischen Geschichte stammt und daher inhaltlich weitestgehend befriedigt, aber doch etwas zu sehr mit leichter Hand erstellt wurde.

Wolfram Hörandner

Günter Weiss, Byzanz. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–1985 (*Historische Zeitschrift – Sonderhefte* 14). München, Oldenbourg 1986. IX, 351 S. ISBN 3-486-61740-0. DM 98,–.

In Fortsetzung des Literaturberichtes von P. Wirth für die Jahre 1945–1967 (*Hist. Zeitschr. Sonderheft* 3 [1969] 575–640) zeichnet G. Weiss die Wege von 18 Jahren byzantinistischer Forschung nach. Dabei erschöpft er sich keineswegs in trockenem Aufzählen oder Name-dropping, sondern nimmt immer wieder zu einzelnen Ansätzen kritisch Stellung. Es liegt in der Natur der Sache, daß er dabei nicht immer allgemeine Zustimmung finden wird. Der Rezensent hält z. B. die Vehemenz, mit der hier und auch sonst gelegentlich gegen Schlagworte wie Cäsaropapismus oder Renaissance angekämpft wird, für etwas übertrieben. Ein wenig scheint mir Polemik dieser Art die Gefahr in sich zu bergen, daß man ins andere Extrem verfällt und im einen Fall die teilweise doch sehr massiv ausgeübte Kaisermacht in der Ostkirche bagatellisiert, im anderen tatsächlich renaissanceähnliche Elemente im Geistesleben bestimmter Perioden zu wenig beachtet.

Selbstverständlich mußte W. unter den vorhandenen Titeln auswählen, und er hat dies sehr umsichtig getan. Daß jeder ganz persönlich da und dort etwas vermissen wird, ist klar. So könnte man zu den Pilgerberichten Majeska nachtragen, zu Metabyzanz Puchner, und bei den literarischen West-Ost-Beziehungen hätte man das Problem des westlichen Anteils an der Entstehung der spätbyzantinischen Romane (mit Beiträgen von Beck, Cupane, Jeffreys u. a.) ins Spiel bringen können. Beim Vers wäre es besser gewesen, statt des Rapports des Rez. vom 15. Byzantinistenkongreß jenen von Jeffreys vom 16. Kongreß anzuführen, da sich in der Zwischenzeit wieder neue Aspekte ergeben hatten (von Jeffreys z. T. erst in den Ergänzungen in *JÖB* 32/1 erfaßt).

Grundsätzlich beschränkt sich W. auf Abhandlungen (gleich, ob in Buch- oder Artikelform); Editionen werden nur dann erwähnt, wenn die Einleitung als Diskussionsbeitrag zu bestimmten Themen zu werten ist; das *CFHB* als solches kommt nur im Abkürzungsverzeichnis vor (dort mit einem Druckfehler: CFHG). Auch Wörterbücher wurden nicht aufgenommen; dabei hätte dies hier – im Gegensatz zu den Quelleneditionen – nicht viel Platz erfordert; es hätte ja genügt, auf das Lexikon von Kriaras hinzuweisen, das im Berichtszeitraum so gute Fortschritte gemacht hat. Bei allem Respekt vor der Problemorientiertheit von W., in diesem Punkt (Aufnahme von Quelleneditionen und lexikalischen Hilfsmitteln) scheint mir prinzipiell nicht richtig entschieden worden zu sein.

Druckfehler und kleinere Versehen halten sich in Grenzen, wenn man die große Zahl von Zitaten und damit möglichen Fehlerquellen in Betracht zieht. So finden sich leider auch hier (kuriose Koinzidenz, s. o. S. 426) in Anm. 44 die Miniaturhandschriften, auf S. 21 ist von Pädastrie die Rede, auf S. 22 wird der Wiener Byzantinistenkongreß ins Jahr 1982 verlegt, auf S. 43 muß es Foss statt Foß, S. 47 Anm. 176 Bride-Shows statt Bridge-Shows (!), S. 53 Anm. 204 Byzantins statt Byzantines, *ib.* Anm. 205 Matzukis statt Mantzukis, S. 290 Anm. 1526 Bernhard statt Bernard heißen. Leider sind auch sprachliche Schnitzer wie „für die bisher umfangreichsten Werke ..., *den* monumentalen zwei *Bänden*" (S. 16) oder „ohne großes Vorwissen voraussetzend" (S. 19) nicht ganz unterblieben.

Diese Schönheitsfehler können aber den positiven Gesamteindruck nicht wirklich trüben. W. hat nicht nur mit immensem Fleiß das Material zusammengetragen, geordnet und ausgewählt, er hat es darüber hinaus mit kritischem Geist und in anregender Form präsentiert. Alle im Vorwort angesprochenen Gruppen potentieller Benützer werden das Buch mit Gewinn heranziehen.

Wolfram Hörandner

A. Brancacci, Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina (*Elenchos* 11). Napoli, Bibliopolis 1985. 347 S. ISBN 88-7088-139-3.

Das Nachleben eines antiken Autors von der römischen Kaiserzeit bis in die spätbyzantinischen Jahrhunderte zu verfolgen kann eine reizvolle Aufgabe sein. Der Vf. hat sich Dion von Prusa (Chrysostomos) und damit einen jener zahlreichen griechischen Literaten gewählt, welche dem breiten Sektor angehörten, auf dem sich Philosophie und Rhetorik zu überschneiden pflegten. Die Gegensätze zwischen Philosophie und Rhetorik, deren Überbrückung in dem Titel dieses Buches programmatisch zum Ausdruck kommt, gehen bekanntlich in das 5./4. Jh. v. Chr. zurück. Die Antinomie zwischen der Weltanschauung eines Sokrates bzw. Platons und jener der Sophisten versuchte im 4. Jh. Isokrates zu lösen, indem er ein kulturelles Programm der Allgemeinbildung (παιδεία) auf der Basis der Philosophie, durchführbar mit den praktischen Mitteln der Rhetorik, vorlegte. Es ist kein Zufall, daß gerade Isokrates mit vielen seiner politischen Richtlinien und Formulierungen weit in das byzantinische Jahrtausend hineingewirkt hat.

Das vorliegende Buch gliedert sich in zwei Teile: Nachwirkungen Dions in der Spätantike (bis einschließlich Synesios) und solche in Byzanz. Das erste Kapitel behandelt die Urteile von Zeitgenossen und Autoren des 2. Jh.s über Dion. Wenig ergiebig sind die Zitate aus Quintilian, Epiktet, Plutarch, dem jüngeren Plinius und Favorinus. In einem Brief Frontos geht es bereits um das Hauptthema, das sich wie ein roter Faden durch die gesamte Darstellung hinziehen soll: das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie. Bei Mark Aurel erscheint Dion in einer Reihe mit Philosophen der späten Republik und frühen Kaiserzeit, die – zumeist der Stoa nahestehend – gegen den Absolutismus und für die politische Freiheit gekämpft hatten. Auch im „Peregrinos" Lukians wird Dion in ähnlichem Zusammenhang genannt. Tatsächlich mußte er ein mehrjähriges Leben im Exil auf sich nehmen. Für Maximos von Tyros und die kynischen Epistolographen läßt sich die Benützung einzelner Schriften Dions zumindest wahrscheinlich machen. – Im 3. Jh. (Kap. 2) nimmt Philostratos Dion in seine *Vitae sophistarum* auf. Die Möglichkeit, ihn als Philosophen und als Rhetor zu würdigen, nützt der Autor, um Dion zum geistigen Vater der Zweiten Sophistik zu machen, dessen Werk zur ῥητορικὴ φιλοσοφοῦσα (eine Formulierung des Philostratos!) so gut zu passen schien. In verschiedenen Zitaten bei Philostratos werden bereits Werke Dions mit ihren Titeln genannt. Die große Bandbreite (Sophistenstücke neben Historischem und Philosophischem) machten die Einordnung des Autors eher schwierig.

Bei Menandros Rhetor (4. Jh.: Kap. 3), der als erster das Epitheton Chrysostomos erwähnt, erscheint Dion im Zusammenhang mit der Erörterung der ἀφέλεια, des schlichten Stils, und der λαλιά, des ansprechenden (philosophischen) Essays, jedenfalls bereits als Stilmodell. Eunapios hingegen, der Vertreter einer φιλόσοφος ἱστορία, nennt Dion in einem Atem mit philosophisch orientierten Autoren.

Von größter Bedeutung für die Nachwirkung des Dion und für seine Rezeption in Byzanz wurde Synesios von Kyrene, hervorragender Exponent des geistig-kulturellen Transitoriums an der Wende des 4. zum 5. Jh. (Kap. 4: S. 137–197). Seine bekannte und viel interpretierte Schrift „Dion" ist das wichtigste Dokument über den Bithynier. Hier findet sich der erste Beleg für eine Sammeledition von Dions literarischem Nachlaß, der im 3. Jh. kleine Teilpublikationen vorangegangen waren. Der Essay, der in das erste Jahrzehnt des 5. Jh.s fällt, bezieht sich weithin auf das Problem der (hellenischen) παιδεία und die Stellung des Philosophen innerhalb des Bildungssystems. Synesios, der in eigenen Werken wiederholt auf Dion zurückgriff (so in seinem Basilikos und in dem Enkomion auf die Kahlköpfigkeit),

umreißt zunächst den geistigen Standpunkt Dions und charakterisiert dessen Stil, um anschließend seine eigene Konzeption der Philosophie in ihren Beziehungen zur Rhetorik darzulegen, nicht ohne sich gegen die „Sophisten" zu verteidigen. Nicht weniger als die Sophisten, die nur Pseudowissen vertreten, schaden die ungebildeten Mönche der Verwirklichung des von Synesios erstrebten hellenischen Bildungsideals; Dion aber sollte für diese kulturellen Aktivitäten Vorbildwirkung haben! Die enge Verbindung der Gedankenwelt des Synesios mit dem Œuvre des Chrysostomos zeigt sich u. a. auch in der handschriftlichen Überlieferung, da mehrere Codices den „Dion" des Synesios neben den Reden des Bithyniers enthalten (S. 160, Anm. 54). Die Vielseitigkeit der (zum Teil verlorenen) Schriften Dions veranlaßte Synesios, in seiner Polemik gegen Philostratos seinen Favoriten in Schutz zu nehmen und die Sophistenstücke dessen Jugendzeit zuzuweisen, während er sich im reifen Alter der stoischen Philosophie zugewandt habe; das Exil habe im literarischen Schaffen Dions eine Wende gebracht (S. 185ff.).

Aus einer im „Dion" enthaltenen Liste von Werken, welche Synesios kannte, ergibt sich, daß Letzterer nur einen Teil der heute erhaltenen 80 Reden des Chrysostomos besaß, dafür aber eine Reihe anderer Werke zur Hand hatte, die heute verloren sind. Daß Synesios für die Weitergabe des literarischen Nachlasses Dions von entscheidender Bedeutung war, steht außer Zweifel. Auf den Verlust so mancher Stücke – vor allem jener mit „sophistischem" Charakter – scheint die Art der Anordnung im Gesamt-Œuvre durch Synesios nicht ohne Einfluß gewesen zu sein.

Zwischen Synesios und Photios, der den zweiten Teil des Buches eröffnet, liegen über vier Jahrhunderte, von denen etwa die Hälfte jener „dunklen" Epoche angehört, für die der Mangel an Quellenmaterial, nicht nur in Fragen der Textüberlieferung, sichere Urteile so oft vereitelt. Trotzdem läßt sich in unserem Fall mit einiger Sicherheit behaupten – und der Vf. tut dies zu Recht –, daß die Lektüre von Werken Dions, vor allem dank der Vermittlung des Synesios, wohl nie aufgehört hat. Dabei ist zu bedenken, daß Chrysostomos nicht nur als Stilmuster, sondern immer auch als Verfasser politisch, ethisch und kulturell interessanter Schriften in Erinnerung blieb (203). Cod. 209 der „Bibliotheke" des Photios enthält einen biographischen Abschnitt, eine stilistisch-formale Beurteilung und eine Liste jener Reden Dions, welche in der vom (zukünftigen) Patriarchen benutzten Ausgabe zu lesen waren. Sie deckt sich im wesentlichen mit jenen 80 Reden, über die auch Arethas verfügte und die in der Überlieferungsgeschichte eine eigene Handschriftenfamilie bilden. Photios sieht bei seinem kritischen Urteil in Chrysostomos eher einen Moralisten und Prediger als einen reinen Rhetor. Außer der schon von Philostratos und Menandros festgestellten ἀφέλεια bescheinigt Photios dem Dion die so sehr erwünschte σαφήνεια, freilich nicht ohne Einschränkung (218f.). Die Übersicht über den Inhalt der erhaltenen 80 Reden ist mit deren Anordnung in der dem Photios vorliegenden Ausgabe verbunden. Es zeigt sich, daß diese Anordnung mit jener Handschriftengruppe übereinstimmt, die Hans von Arnim (der Herausgeber Dions) als *meliores* bezeichnet hat. Daneben gab es aber noch zwei weitere Gruppen, die von den modernen Editoren verschieden beurteilt und verwertet wurden. Die von Photios rezensierten Werke des Chrysostomos gehören durchwegs dem „philosophischen" Sektor an, während die „Sophistenstücke" bereits ausgeschieden waren, wahrscheinlich aufgrund der selektiven Tätigkeit des Synesios (227).

Das aktive Interesse des Arethas am Text des Dion Chrysostomos läßt sich an den wertvollen Scholien und einer konzisen Skizze im Cod. Urbinas gr. 124 (11. Jh.) ablesen, der auf den Codex des Arethas zurückgeht und die 80 noch heute erhaltenen Reden Dions enthält (die Reihenfolge differiert gegenüber dem Codex des Photios!). Diese Prolegomena des Erzbischofs haben nichts mit der Schulbildung zu tun (Dion gehörte nicht zu den „Schulauto-

ren"), sondern beruhen auf dem privaten Interesse des Arethas (232f.); für ihre Datierung gibt es einen indirekten *terminus post quem* (a. 917). Der Erzbischof kannte natürlich den Cod. 209 des Photios; wie dieser ließ er seinen Scholien oft eine Hypothesis der betreffenden Rede vorangehen. Sein Interesse galt primär den Herrscherreden (das in Byzanz eifrig gepflegte Kaiserenkomion!), dem „Euboikos" mit seiner moralischen Tendenz, der Homerkritik im „Troikos" und den theologisch-kosmologischen Erörterungen im „Borysthenitikos". Für die rhetorische Praxis in Byzanz ist es nicht uninteressant, daß Arethas auf die dem Dion nachgerühmte Kunst der Stegreifrede besonderes Gewicht legt. Daß der Erzbischof als kaiserlichen Freund Dions Trajan mit Vespasian verwechselt, sei nicht verschwiegen (239). In der stilistischen Beurteilung betont Arethas die Verbindung von ἀφέλεια und σεμνότης, die einerseits Chrysostomos von der idealen Schlichtheit eines Lysias abhebt und ihn in die Nähe Platons rückt, anderseits den heidnischen Autor mittelbar in den Bereich der christlichen Rhetorik, d. h. der Patristik stellt (242f.).

Die Notiz der Suda über Dion Chrysostomos geht auf eine mit Photios gemeinsame Quelle, nämlich die Epitome des Hesychios (wahrscheinlich aus der Feder des Ignatios Diakonos aus den vierziger Jahren des 9. Jh.s) zurück. Die Notiz schließt mit der Anführung der Titel von 4 Werken, die sämtlich verloren sind: Über die Vergänglichkeit der Welt; ein Enkomion des Herakles (gegen Platon polemisierend); 4 Bücher über Homer (an Platon gerichtet); 8 Bücher über die hervorragenden Eigenschaften Alexanders. Es ist besonders verdienstvoll, daß der Vf. unseres Buches versucht, diese Werke in den Zusammenhang mit dem Gesamt-Œuvre des Bithyniers zu stellen; seine Überlegungen sind durchwegs ansprechend und gleiten niemals in bloße Phantasie ab (247–263).

Für die Nachwirkungen im 11. und 12. Jh. zieht der Vf. Johannes Mauropus, Tzetzes und Eustathios heran. Wenn er für die Redaktion der berühmten Novelle Kaiser Konstantins IX. (Einrichtung des Jusstudiums an der Universität) den Text direkt auf Dion zurückführt, so ist dem gegenüber zu bemerken, daß der Kerngedanke (das Verhältnis von νόμος und βασιλεύς) und dessen Formulierung *unmittelbar* (!) eindeutig auf Synesios zurückgeht (Or. 1, 6 D; vgl. 269f.). Das kurze Kapitel über den Fürstenspiegel des Theophylaktos von Ohrid führt natürlich zu dem Ergebnis, daß die vielfältigen Beziehungen und Übereinstimmungen zwischen Dion und dem Autor des 11. Jh.s auf der allgemeinen und längst erkannten Topik der Kaiserideologie und ihrer Auswertung durch die Rhetorik beruhen, die letztlich bis auf Isokrates zurückgeht. – Der „Troikos" mit seiner Homerkritik[1] führt zu Tzetzes und Eustathios. Tzetzes ärgert sich über Dion wegen dessen Ablehnung der Methode der Mythenallegorie für die Homererklärung, wie sie Tzetzes in seinen Kommentaren exerzierte, und beschimpft den Bithynier in seiner groben Weise als κοπρόστομος (gegenüber χρυσόστομος, 284f.). Eustathios hingegen verweist auf den Anspruch der Bewohner des modernen Ilion, die alte Stadt sei nie zerstört worden, und transponiert die Schrift Dions, deren Originalität er schätzt, auf die Stufe eines historischen Realismus. Dies weist bereits auf die „Homerische Frage" im neuzeitlichen Sinn und auf die seit dem 15. Jh. im Westen geführten Diskussionen zu diesem Thema voraus, wozu der Vf. ein weiteres Buch ankündigt (288, Anm. 48).

Schließlich hat Theodoros Metochites in einem Essay über Dion Chrysostomos eine stilistische Einordnung des Bithyniers versucht. Historische oder biographische Beobachtungen fehlen zur Gänze. Metochites behandelt sein Thema in der Form der Synkrisis – analog

[1] L. Radermacher hat in seinem Exemplar der Dion-Ausgabe von H. v. Arnim zum „Troikos" an den Rand geschrieben: „Quomodo factum sit, ut haec oratio inter Dioneas referretur, equidem nescio."

zu seinem Vergleich des Demosthenes und Aristeides. Hier nun werden Dion und Synesios einander gegenübergestellt, was sich aufgrund des bisher Gesagten leicht anbot. Des Metochites Hinweise auf zwei Phasen im Leben des Dion haben nichts mit Biographie zu tun, sondern sollen der Stilanalyse dienen. αἵρεσις τοῦ βίου und ἑρμηνεία sind zwei verschiedene Ausgangspunkte für ein Werk, ebenso wie Rhetorik und Philosophie. Die Gegenüberstellung der beiden Autoren ergibt für Metochites weitgehende Übereinstimmung im Inhaltlichen bei grundsätzlicher Verschiedenheit im Stilistischen (305). Der Vf. weist in diesem Zusammenhang auf das Problem der Nachahmung eines stilistischen Modells unter verschiedenen Umständen, zu anderen Zeiten und innerhalb einer anderen Literatur, mit anderen Worten auf die Frage der Mimesis der Antike in Byzanz, hin. Für Metochites lehnt Synesios den schlichten Stil ab, während Dion als Vorbild der ἀφέλεια zu gelten habe. Nun konnte sich Metochites, wie unser Vf. meint, als Vertreter eines „dunklen" Stils mit einer eindeutigen Verherrlichung der ἀφέλεια nicht abfinden. So bringt er das Konzept der ἐπιμέλεια (verbunden mit dem πόνος des Literaten) ins Spiel, die – beiden Autoren eigentümlich – doch zu verschiedenen Ergebnissen führt. Synesios gelangt mit der Erweiterung seines Interesses auch auf weniger wichtige (εὐτελέστερα) Fakten und Gedanken zu einem beladenen Stil; Dion hingegen verbirgt hinter seiner scheinbar reinen Schlichtheit eine besondere Methode. Was ganz natürlich und leicht gesagt zu sein scheint, ist höchstes Raffinement, das den Hörer ohne Aufsehen und ohne einen Verdacht aufkommen zu lassen verführt (συνέλκων ἀσείστως τε καὶ ἀνυπόπτως τὸν ἀκροατήν). Mit dieser neuen Interpretation des schlichten Stils wird Dion Chrysostomos von Metochites gleichsam als Klassiker vorgestellt.

Das Buch ist gut konzipiert und mit der erforderlichen Dokumentation versehen. Nur manchmal scheint die Darstellung durch die zwangsläufige Wiederholung des Leitmotivs (Rhetorik *contra* Philosophie) etwas zu breit geraten. Dieser Längsschnitt durch die spätantike und byzantinische Literatur anhand des Œuvres eines kaiserzeitlichen Autors bietet sich als ein schönes Lehrstück der Antike-Rezeption in Byzanz dar[2].

Herbert Hunger

[2] Druckfehler sind selten, z. B. Vertauschung von Epsilon und Eta (μίμεσις dreimal S. 306). – Mit der Schließung der Universität von Konstantinopel nach dem Tod Kaiser Konstantins VIII. weiß ich nichts anzufangen (229).

Stylianos P. Ntantes, Ἀπειλητικαί ἐκφράσεις εἰς τάς ἑλληνικάς ἐπιτυμβίους παλαιοχριστιανικάς ἐπιγραφάς. Ἐπιγραφική συμβολή εἰς τήν ἔρευναν πλευρῶν τοῦ παλαιοχριστιανικοῦ βίου. Athen 1983. 221 S., 13 Taf.

Cette thèse de doctorat, rédigée sous la direction d'A. Ferrua et de M. Guarducci, constitue la première monographie sur la question depuis celle d'A. Parrot, Malédictions et violations de tombes (1939). Bien qu'il s'agisse d'un bon choix de sujet, disons d'emblée que le livre laisse un sentiment d'insatisfaction: on y trouve trop de discussions théoriques et pas assez de textes, et malgré ces discussions on ressent un manque de nouvelles idées. Pendant qu'on lit ce livre, il arrive qu'on éprouve de la difficulté à saisir la logique de sa structure, sans doute en conséquence de l'absence d'un argument central ou d'un plan d'exposition.

Après un chapitre d'introduction sur l'inviolabilité du tombeau à l'époque paléochrétienne et les moyens légaux qui réprimaient les infractions, l'auteur passe en revue les « expressions de menace dans les épitaphes », commençant par trois pages de généralités sur

des « aspects géographiques et chronologiques », qui auraient dû constituer l'ossature de sa démonstration. Ensuite on considère les sources de ces expressions, leur contenu, leurs caractéristiques, et les menaces hors des épitaphes. Dans un troisième chapitre, consacré aux « types et thèmes des expressions de menace », figurent les imprécations, les menaces, les anathèmes, les appels à Dieu, les appels aux mortels, et les pénalités – chaque fois sur la base d'une sélection très limitée de textes dont on n'entrevoit guère les critères de choix, pas plus que les critères qui ont présidé au choix des illustrations à la fin du volume, qui semblent parfois avoir été choisies presque au hasard, puisque l'auteur n'opère jamais de corrections sur les textes établis par ses prédécesseurs.

Notons à propos de la discussion de la soi-disante « Eumeneian formula » ἔσται πρὸς τὸν Θεόν, qu'au contraire de ce qui est dit à la p. 117, il n'en existe aucune attestation dans les îles britanniques: car l'inscription citée *in extenso* (sauf sa dernière ligne) ici et publiée par W. H. Buckler (ce texte d'ailleurs n'est pas gravé sur une « stèle » – on aimerait que l'auteur nous cite un exemple de stèle décorée d'une *tabula ansata* – mais sur ce qui serait, d'après son éditeur, un fragment de sarcophage en tuf) aurait été transportée depuis la Méditerranée à l'époque moderne selon Buckler lui-même, et en tout cas n'a très certainement pas été gravée en Angleterre à l'époque romaine (elle ne figure même pas parmi les Aliena de Collingwood et Wright, Roman Inscriptions of Britain). Nulle part dans ce livre ne se trouve d'ailleurs une réflexion sur le *support* de ces inscriptions: stèles, sarcophages, plaques, autels funéraires, blocs avec champ en retrait etc., qu'il aurait été intéressant de classer par époque et par région; or si l'auteur a décidé de s'en tenir à une étude strictement philologique, à quoi bon alors rajouter en appendice des illustrations de quelques textes (parfois sous forme de photographies non pas des monuments mais d'estampages, bien qu'il n'existe pas de doute sur la constitution des textes et l'auteur ne fasse aucune remarque sur les formes des lettres)?

Un trait irritant qui défigure ce livre est l'utilisation pour les textes *anciens* des règles d'accentuation suivies par l'auteur pour sa propre prose en grec *moderne*: il est gênant de voir même les textes littéraires privés ainsi d'accents graves et d'*iota* souscrit (ce dernier à vrai dire apparaît et disparaît de façon assez imprévisible, e. g. à la p. 163 où il est présent, à deux reprises, dans trois mots sur quatre d'un même datif). A propos des textes littéraires, on se demande comment l'auteur scandait, et traduisait, ce qu'il cite à la p. 191 comme un vers dactylique de Grégoire de Nazianze: πάντα λιπὼν γαίης τε μυχοὺς πείρατα τούτου (AP 8.193, où l'on peut aussi lire: μυχοὺς καὶ πείρατα πόντου).

Le livre se termine par un dernier chapitre sur les buts des menaces, qui étaient évidemment 1) d'empêcher l'intrusion dans le tombeau de corps étrangers; et 2) d'en empêcher le pillage. Viennent ensuite une sélection de textes représentatifs (?) et une bibliographie, où il faut noter, *inter alia*, que l'épigraphiste J. R. S. Sterrett, auteur de deux relations de voyage en Asie Mineure, se voit dépossédé de chacune, ici comme ailleurs dans ce livre (e. g. à la p. 119), au profit d'un certain Sitlington (qui était l'un de ses prénoms). L'article fondamental d'A. Wilhelm, « Griechische Grabinschriften aus Kleinasien » paru dans les *Sitzber. preuss. Akad.* 1932, est cité *honoris causa* plus qu'il n'est utilisé, sans doute parce que l'auteur ne se sent pas à l'aise avec le style difficile de Wilhelm, ce qui est chez d'autres aussi trop fréquemment le cas. Sur plusieurs points l'auteur aurait pu avantageusement utiliser E. Gibson, The « Christians-to-Christians » Inscriptions of Phrygia (1978) qu'il ne connaît pas.

Soulignons en conclusion que les spécificités de lieu et de temps sont malheureusement perdues dans cette discussion trop générale et un peu amorphe, à laquelle il manque la claire répartition par sujets, lieux et dates qu'on trouve dans la dissertation de R. Lattimore, Themes in Greek and Latin Epitaphs, qui se distingue de celle-ci par la richesse des textes

cités en notes. Pour faire progresser dorénavant nos connaissances sur ces « formules de menace » il serait utile, semble-t-il, de faire l'étude approfondie des expressions d'une région déterminée, en se fondant sur un recueil complet des témoignages, sans négliger ni leur distribution géographique à l'intérieur de cette région, ni leur développement chronologique, ni leurs supports matériels. Ainsi la géographie et l'archéologie pourront-elles venir en aide à la philologie.

Thomas Drew-Bear

Gilbert Dagron et Denis Feissel, Inscriptions de Cilicie. Avec la collaboration de Antoine Hermary, Jean Richard et Jean-Pierre Sodini (*Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Collège de France. Monographies* 4). Paris, de Boccard 1987. 297 S. m. einer Kt. im Text (S. 212f.), 66 Tf. ISBN 2-7018-0036-6.

Die im Vergleich mit anderen Teilen Kleinasiens etwas hintanstehende Inschriftenforschung in Kilikien – es gab und gibt keine planmäßigen Ausgrabungen wie etwa in Ephesos, Milet oder Aphrodisias – erfährt durch diese Inschriftensammlung neuen Auftrieb; sie will im Verein mit den bisherigen Sammlungen von Langlois, Bent–Hicks, Heberdey–Wilhelm, Keil–Wilhelm und Bean–Mitford, um nur die wichtigsten zu nennen, einerseits einen weiteren Pfeiler für eine Gesamtedition der kilikischen Inschriften bilden, andererseits aber auch als Einzelwerk aus der Sicht der epigraphischen Quellen neues Licht in die Geschichte der kilikischen Städte und Siedlungen in ihren Territorien werfen.

Von den 125 vorgeführten Inschriften sind 74 neu ediert, 27 werden in Auswahl aus einer von Dagron und Marcillet-Jaubert 1978 im *Belleten* des Türk Tarih Kurumu vorgelegten Sammlung mit erweitertem Kommentar und Photos wiederholt; 24 der Inschriften sind schon ediert, zumeist aber nur nach Abschriften oder in einem ganz anderen Rahmen (drei Inschriften aus dem Louvre!). Leider blieb viel von *ce matériel abondant et monotone, à l'onomastique banalisée* unpubliziert in den Archiven der Autoren und wartet auf zukünftige Bearbeitung.

Bei der Bereisung Kilikiens für den Band 5 der *TIB* (Kilikien und Isaurien) wandten die Teilnehmer (Hansgerd Hellenkemper, seine Frau Gisela und der Rezensent) ihr Augenmerk auch epigraphischen Denkmälern zu, soweit nicht zu erwarten war, daß sie schon von Dagron und Feissel bearbeitet wurden (also vorzüglich nach 1982 gemachten Funden). Dabei fiel besonders reiches Material im Territorium von Anazarbos an, das manche Ergänzungen und Bemerkungen zu der Sammlung von Dagron–Feissel zuläßt; aber auch aus anderen Teilen Kilikiens können wir epigraphische Mitteilungen beisteuern, manche kommentierende Bemerkungen kommen aus der Arbeit des Rez. an der historisch-geographischen Einleitung zu *TIB* 5.

Ein historisch geographisches Problem soll gleich den Anfang machen. Die Autoren gliedern ihre Sammlung nach Stadtgebieten, die von Seleukeia im Westen bis Issos im Osten reichen. Dabei fällt auf, daß das Gebiet der alten Stadt Augusta einfach unter „Environs d'Adana" geführt wird und daß ein Stadtgebiet gänzlich fehlt, nämlich jenes von Eirenupolis (scil. Kilikias II, das von der gleichnamigen isaurischen Stadt zu unterscheiden ist). Gerade Eirenupolis, das bisher viel zu weit östlich im Amanos gesucht wurde, verdient aber unsere Aufmerksamkeit, da es aufgrund vieler stichhaltiger Hinweise nun mit Haruniye zu identifi-

zieren ist, nicht zuletzt wegen einer Inschrift aus Haruniye, die δῆμος καὶ βουλή einer römischen Stadt nennt, für die nur Eirenupolis in Frage kommt.

In Silifke/Seleukeia sahen wir 1987 in einer Baugrube, wo auch die S. 19 erwähnte neue Weihinschrift des isaurischen Praeses Flavius Severianus steht, eine sorgfältig in einen mit Einlegearbeiten verzierten Marmorfußboden eingehauene Versinschrift in acht Hexametern, die als „Restauratorin" des kunstvollen Fußbodens eine πότνα γυναικῶν Πατρικία Ζήνωνος Ἀρηιφίλου παρακοῖτις Παυλῖνα nennt; sie gehört wohl – wie die Statthalterinschrift – ins 4. Jahrhundert.

Der in einem Epigramm aus dem Territorium von Elaiussa-Sebaste genannte Sandaios (Nr. 20) ist ein weiterer Beleg für die vom alten kilikischen Gott Sandes/Sandan abgeleiteten Personennamen, der im Namen des Sandogenes auf einer Bauinschrift in Anazarbos (s. u.) wieder begegnet. Sandan fand auch Eingang in die Toponymie Kilikiens, so beim syrisch-jakobitischen Bistum Sānūdanū im 11. Jahrhundert (→*TIB* 5, s. v. Hamam).

Eine Parallele zur Eingangsinschrift in die Hauptkirche von Kanlıdivane (Nr. 21) mit Psalm 117 (118), 20 fanden wir in Akören (52 km nordnordöstlich von Adana, an der Straße nach Karsantı), wo nur †ΑΥΤΕΗΠΥΛΕΤΟΥ[ΚΥΡΙ]Ο[Υ] erhalten ist.

Für die Bad-Inschrift von Akkale (Nr. 22) gibt es einen Abklatsch in der Kleinasiatischen Kommission der Österr. Akademie der Wissenschaften und eine Abschrift von Wilhelm (Tagebuch 1891/II, Nr. 64), die in Zeile 1 noch ... ΒΙΟΥ ... als sichere Buchstaben festhält. Der in der Inschrift genannte Illus ist wahrscheinlich identisch mit dem Illus in der Bauinschrift der Wasserleitung nach Elaiussa und wohl auch der Bauherr von Akkale, des größten erhaltenen profanen byzantinischen Gebäudekomplexes in Kilikien. Der monumentale Charakter der Anlage spricht dafür, daß es die Residenz des berühmten isaurischen Fürsten Illus ist, der zuerst im Dienste Kaiser Zenons Reichspolitik machte, später aber als sein Gegner auftrat und schließlich im Jahre 488 nach dreijähriger Belagerung in Isaurien gefangen und enthauptet wurde.

Von besonderem Interesse ist die Bauinschrift des Flavius Zacharias aus Soloi/Pompeiopolis (Nr. 24), die eine Parallele zur schon bekannten Bauinschrift des Flavius Johannes aus Mersin (dem alten Zephyrion) bildet; beide nennen sich μεγαλοπρεπέστατος καὶ περίβλεπτος κόμης καὶ ἄρχων, sind also zweifellos kilikische Statthalter. Da der Statthalter (ἄρχων = *praeses*) auch κόμης (= Militärkommandant?) ist, kann man vermuten, daß in der Kilikia I des 5. Jahrhunderts – wie in der benachbarten Isauria (dort als Institution belegt durch die Notitia Dignitatum, Oriens XXIX: *Comes rei militaris per Isauriam et praeses*) – das Amt des Statthalters mit dem des Militärkommandanten vereinigt war. Mit dem Erdbeben von 528, das Pompeiopolis angeblich (nach einer Fehlinterpretation der Quellen, die hier leider wieder aufgegriffen wird) zerstörte, kann die Inschrift nichts zu tun haben, da es sich um Pompeiopolis in Mösien handelt (vgl. dazu E. Kirsten, *RE* 21/2 (1952) 2549 und E. Honigmann, *Byz* 22 (1952) 301–304).

Zu ἄνεσις (Inschrift Nr. 35, Museum Tarsus), das als Synonym von ἀνάπαυσις in Kilikien bisher nicht bezeugt war, fanden wir einen weiteren Beleg in einer Inschrift aus Cumhurlu im Antitauros (61 km nordnordöstlich von Kozan), die mit ὑπὲρ ἀνήσεως (sic!) beginnt und diesen Ausdruck in Zeile 7/8 (diesmal richtig ἀνέσεως) wiederholt.

Ein Grabstein im Museum von Adana (Nr. 47) nennt einen Veteranen des *numerus equitum Batavonum* (= *Batavorum*, d. h. aus castra Batava, Passau), einer Truppe, die in der Zeit des Septimius Severus in Germania inferior stationiert war. Dieser Truppe gehörte auch ein *D(ecimus) Aurel(ius) Bithom(ius)* einer unpublizierten Inschrift aus Anazarbos an, der als *eques singularis ex numero Bataonum* nach achtzehnjähriger Dienstzeit in Kilikien starb. Er kam wohl wie drei andere (darunter zwei *decuriones*) *equites singulares*, die auf zwei

weiteren unpublizierten Inschriften von Anazarbos erscheinen, mit Septimius Severus nach Kilikien, der 197 in Aigaiai (Yumurtalık) landete, um gegen die Parther zu ziehen. Auf diesen Inschriften begegnen als Herren der Equites zwei Augusti, also Septimius Severus und Caracalla, der ab 198 ebenfalls Augustus war. Der *eques singularis G(aius) I(ulius) Proculus* gibt als Herkunft *natione Pannonius* bzw. γένει Παννόνιος im zweiten, griechisch abgefaßten Teil der Inschrift an. Einen weiteren *eques singularis* kennen wir aus einer Inschrift von Akdam (bei Anazarbos), die schon bei Dagron–Marcillet-Jaubert, *Belleten* 1978, Nr. 9, publiziert ist.

Eine christliche Inschrift aus dem Museum Adana mit: Ἐγώ εἰμει τὸ φῶς, ἐγώ εἰμει ἡ ζοή (Nr. 54) findet eine Parallele im rechten (östlichen) Kreuzrelief, das den Eingang in die südlich vorgelagerte Stoa einer Kirche in Akören flankiert: Ἐγὼ φῶς, εἰς τὸν κόσμον ἐλήλουθα. Dem Kreuzrelief mit νηκᾷ-Inschrift aus dem Museum Adana (Nr. 61) kann die Inschrift auf dem linken (westlichen) Kreuzrelief der Stoa-Türe von Akören an die Seite gestellt werden: Ἐν τούτῳ νίκα.

Das Kapitel über Magarsos und Mallos (S. 111–116) geriet unübersichtlich. Da Magarsos (bei Karataş) seine Stadtfunktion offensichtlich schon früh verlor und nur noch als Hafen der weit landeinwärts (bei Kızıltahta; dieses fehlt wie auch andere Orte, so Kayıkçılı oder Etekli in der Übersichtskarte, S. 212f.) gelegenen Stadt Mallos Bedeutung hatte, verlor es im Mittelalter auch seinen Namen. Obwohl sich die Einwohner von Magarsos nach der übergeordneten Stadt Mallos auch Mallotai nennen, muß dennoch Magarsos vom über 20 km entfernten Mallos getrennt werden, das heißt, wann immer die Rede von Mallos ist, ist eigentlich Magarsos (Karataş) gemeint.

In Aigaiai (Yumurtalık) war schon 1983 bei der Bezirkshauptmannschaft (Kaymakamlık) ein Lapidarium eingerichtet, wo wir die Weihinschrift an Kaiser Gordian III. (Nr. 79) sahen, außerdem eine weitere (unpublizierte?) Weihinschrift für *Asklepios, Hygeia* und die *Theoi Sebastoi* sowie eine armenische Inschrift, die in ein frühbyzantinisches Kirchenarchitekturfragment eingemeißelt wurde (Bauinschrift einer Surb Nšan-Kirche aus dem Jahre 1331).

Die für die Stadtgeschichte von Anazarbos wichtige Inschrift Nr. 101 aus der Zeit des Severus Alexander nennt die Stadt μητρόπολις τῶν (τριῶν) ἐπαρχειῶν Κιλικίας Ἰσαυρίας Λυκαονίας (δὶς) νε(ωκόρος); diesen Titel führte die Stadt, wie in einer neuen Untersuchung nachgewiesen wurde (R. Ziegler, Städtisches Prestige und kaiserliche Politik. Studien zum Festwesen in Ostkilikien im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Düsseldorf 1985, 34) schon seit 204/205. Eine für die Provinzialgeschichte der Kilikia II, deren Metropolis Anazarbos war, aufschlußreiche Inschrift in der Sammlung des Bekçi von Anavarza nennt den schon oben erwähnten Sandogenes μεγαλοπρεπέστατος κόμης καὶ ἄρχων ἡμῶν; demnach ist auch für die Kilikia II (zumindest zeitweise) die Koppelung des Amtes eines *comes (rei militaris)* mit dem des Provinzstatthalters (*praeses*) anzunehmen.

Der Fluchinschrift für Grabschänder aus Anazarbos (Nr. 106): Ἔχῃ τὼ ἀνάθεμα etc. können wir eine 1987 in Anazarbos ausgegrabene Grabinschrift eines Theodorakis an die Seite stellen mit der Fluchformel: Ἔχι μετὰ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ὁ ἀνασκάπτον (*sic!*) αὐτόν (*scil.* den Theodorakis).

Für die Edition und Interpretation der frühbyzantinischen Zolltarif-Inschrift aus Anazarbos (Nr. 108), die nun im Museum von Adana steht, wird man ganz besonders dankbar sein, da sie unsere Kenntnisse über Handel und Gewerbe in Kilikien (über die bereits seit Keil–Wilhelm bekannten Inschriften von Korykos hinaus) weiter bereichert. Auch μάσσινοι κάμηλοι (genannt im Genitiv: μασσίνων καμηλ.) wurden gehandelt, womit dicke Schiffstaue gemeint sind, wie Dagron genial vorschlägt. Damit ist wieder einmal die falsche Übersetzung

des Gleichnisses vom Kamel, das nicht durch das Nadelöhr geht, nachgewiesen; gemeint ist im Gleichnis ebenfalls ein dicker Strick (κάμιλος). – S. 173 ist im Druck die Sigle „Ч" für κεράτιον ausgefallen.

Die Ära von Anazarbos, die im Territorium von Anazarbos und darüber hinaus üblich war (vgl. S. 187–201), fanden wir auch in mehreren Bauinschriften der Kirchen von Akören (spätestes Datum: ΓΙΧ = 613 der Ära von Anazarbos, die 19 v. Chr. beginnt, also 594 n. Chr.). Eine dieser Inschriften nennt einen τιμιότατος Ζώσιμος οἰκονόμος, also wohl den Verwalter der Kirche, in deren Apsis wir diese Bauinschrift fanden, womit erwiesen scheint, daß οἰκονόμος allein (auch ohne Angabe einer Priesterfunktion) Kirchenverwalter heißen kann, was S. 222 in Abrede gestellt wird.

Von der Inschrift 118 aus Acemli (bei Kadirli/Phlabias), die mit dem Johannes-Evangelium 1, 1–3 beginnt, ist in der Österr. Akademie der Wissenschaften noch der Abklatsch vorhanden; demnach sind manche Auflösungen unnötig: in der ersten Zeile ist προ/ς in Ligatur geschrieben, Ioannakios steht in der letzten Zeile ganz ausgeschrieben! Der Vorschlag, die Datierungszahl Φ in Zeile 3 zu X zu korrigieren, ist zielführend, in der Inschrift steht aber (falsch!) Φ.

Die Inschriftensammlung wird ergänzt durch Appendices, in denen Feissel über die Institution des πατὴρ τῆς πόλεως (App. 1) und über die Verknüpfung zwischen Personennamen, Ethnika und Berufsbezeichnungen in kilikischen Inschriften referiert (App. 2). Im Appendix 3 behandelt A. Hermary eine attische Stele aus Soloi, Appendix 4 stammt von J.-P. Sodini, der über frühchristliche und byzantinische Architekturfragmente und Kleinkunst Kilikiens berichtet. Im Appendix 5 ediert J. Richard den lateinischen Epitaph der Sebilia Cressonis aus dem Jahre 1233. Er stammt wohl wie andere lateinische Inschriften des Mittelalters aus Gavurköy bei Kozan (→*TIB* 5, s. v. Šaplxeroy), wo LANGLOIS, Voyage dans la Cilicie. Paris 1861, 406f. auch andere lateinische Inschriften fand.

Die vorstehenden Bemerkungen und Ergänzungen sind nur soweit gemacht, als sie in engerem oder weiterem Zusammenhang mit der Sammlung von Dagron–Feissel stehen. Wir fanden bzw. notierten darüber hinaus auch Inschriften aus anderen Teilen Kilikiens, so einen Inschriftenzyklus eines Mosaikfußbodens einer Kirche in Yazlamazlı (9 km westlich von Haruniye), ferner Inschriften in Feke (Karakilise), Göreken Yayla, Hierapolis/Kastabala, Yeniyurt (Eski Kale), Tekkadın, Mezgit Kale sowie noch weitere hier nicht näher angeführte Inschriften aus Anazarbos, vor allem in einem westlich der Stadt *extra muros* 1987 ausgegrabenen monumentalen Friedhof (mit Säulenstellungen), der in der Spätantike in eine aufgelassene (verfallene?) römische *villa rustica* eingebaut wurde.

Das alles zeigt, daß für eine abschließende Publikation der kilikischen Inschriften die Zeit noch nicht gekommen ist, wie die Autoren S. 13 zu Recht bemerken. Bei unseren topographischen Forschungen, die wir nun einstellen mußten, um den Band 5 der *TIB* fertigzustellen, tat sich unentwegt *Neuland* auf, dessen Erforschung nun gerade erst begonnen hat (das gilt besonders für die Umgebung von Haruniye, den Antitauros zwischen Kozan – Kadirli und Göksun in Kappadokien und den ganzen Amanos-Bereich). Auch durch Grabungen könnte das von uns nur obertägig notierte Material – es wird in einem eigenen *VTIB*-Band im Anschluß an *TIB* 5 publiziert werden – sicher bereichert werden.

Umso dringender ist es, durch vorläufige Publikationen das wichtigste neue epigraphische und archäologische Material bekanntzumachen. Wenn das in so hervorragender Weise wie in den „Inscriptions de Cilicie" von Dagron–Feissel geschieht – die Objekte sind durchwegs auch ausgezeichnet abgebildet –, ist es ein großer Fortschritt in der Kilikienforschung.

Friedrich Hild

Gregor von Nazianz, Carmina de virtute Ia/Ib. Ediert von Roberto PALLA, übersetzt und kommentiert von Manfred KERTSCH (*Grazer Theologische Studien* 10). Graz, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1985. 239 S.

Die traditionsgesättigte „Humanistenpoesie" des Gregor von Nazianz bedarf der Erschließung durch Kommentare und Spezialuntersuchungen. Es ist daher zu begrüßen, daß ein italienischer und ein österreichischer Gelehrter gemeinsam eine kommentierte Textausgabe des Gedichtes De virtute (I 2, 9 in der Maurinerausgabe) veröffentlichen.

Roberto PALLA legt die erste kritische Ausgabe des Gedichtes seit der Maurineredition (abgedruckt in *PG* 37, 667–680) vor, im Grunde also eine *editio princeps*. Sie beruht auf der Auswertung sämtlicher bekannter Handschriften. Eine Einzeledition auf so breiter Basis ist dadurch erleichtert, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht worden, daß seit 1971 von der Görres-Gesellschaft eine kritische Gesamtausgabe der Werke Gregors vorbereitet wird. (Die einst von der Krakauer Akademie der Wissenschaften in Angriff genommene Ausgabe ist über Vorarbeiten nicht hinausgelangt und mußte nach dem Zweiten Weltkrieg eingestellt werden.) Palla ist selbst Mitarbeiter an der von Martin SICHERL (Münster) geleiteten Edition der Gedichte. Zusammen mit anderen Forschern hat er systematisch die handschriftliche Überlieferung untersucht[1]. Er konnte für die Edition von carmen I 2, 9 auf diese Vorarbeiten zurückgreifen und das in Münster gesammelte Handschriftenmaterial benutzen.

In einem ersten Abschnitt behandelt P. die handschriftliche Überlieferung (S. 7–83). Das Gedicht ist in dreißig Handschriften des 10.–16. Jahrhunderts enthalten. Deren Filiation läßt sich fast lückenlos aufklären und kann in einem Stemma dargestellt werden (S. 84). Die Edition basiert auf zwölf Handschriften der drei auch für andere Gedichte ermittelten Klassen Π (5), Ψ (2) und Ω (5). Leider gibt P. über die Analyse der Handschriften hinaus kaum Hinweise auf die Text- und Überlieferungsgeschichte der Gregorgedichte. War es nach dem gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht möglich, zu diesen Fragen etwas Sicheres zu sagen? Oder wollte P. der *praefatio* der großen Ausgabe nicht vorgreifen? Man erführe gern den Grund für die auffallende Selbstbeschränkung des Editors. Das wichtigste Ergebnis der Durcharbeitung der Überlieferung besteht in der Feststellung, daß carmen I 2, 9 keine Einheit bildet: in einem Teil der Handschriften findet sich der Text in der Gestalt von zwei Gedichten mit eigenen Überschriften, und da in der Überlieferung öfters Gedichte miteinander verbunden, kaum je aber unterteilt werden, muß die Trennung als ursprünglich gelten (S. 82f.). Auch formal und im Gedankengang zeichnet sich zwischen den Versen 84 und 85 eine Zäsur ab. Da die beiden Gedichte andererseits thematisch eng miteinander verwandt sind (vgl. S. 107, 171), ist anzunehmen, daß sie von Anfang an zusammengehörten. Man hat jedenfalls künftig mit der neuen Ausgabe die Gedichte I 2, 9a (Περὶ ἀρετῆς ἀνθρωπείας: v. 1–84) und b (Περὶ ἀρετῆς β' παραινετικός: v. 85–156) zu unterscheiden. Im übrigen weicht der Text an 17 Stellen von der Maurinerausgabe ab. Wichtige inhaltliche Veränderungen ergeben sich dadurch nicht. Der kritische Apparat ist übersichtlich und konzentriert sich in vorbildlicher

[1] Vgl. M. SICHERL, Bericht über die Arbeit an den Gedichten Gregors von Nazianz, in: II. Symposium Nazianzenum. Actes, édités par J. MOSSAY, Paderborn 1983, 137–140; W. HÖLLGER, Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz 1: Die Gedichtgruppen XX und XI. Paderborn 1985; N. GERTZ, Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz 2: Die Gedichtgruppe I. Paderborn 1986.

Weise auf das Wesentliche. Man kann sagen, daß die neue Edition rundum einen Gewinn darstellt.

In den beiden hexametrischen Gedichten verbindet sich ein sehr persönlich ausgedrücktes Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit und Schwäche mit der Maxime des Maßhaltens. Christlicher Glaube und antike Lebensweisheit durchdringen sich in einer für Gregor charakteristischen Weise. Das erste Gedicht behandelt die Schwierigkeit, die Tugend überhaupt zu erkennen, da sie nirgends rein in Erscheinung trete, schildert im Ich-Stil das verzweifelte Bemühen des sündigen, vom Teufel bedrängten Menschen, das Böse zu überwinden, und mündet in den Appell, nach dem Ziel der Tugend zu streben, soweit das dem Menschen möglich ist. Das zweite Gedicht betont das Angewiesensein des Menschen, der zur Tugend gelangen will, auf die Hilfe Christi und empfiehlt eine Haltung, die weder die Hoffnung auf das Gute verliert noch der moralischen Selbstüberschätzung erliegt.

Manfred Kertsch gibt im zweiten Teil des Buches nach einer „Vorbemerkung“ (S. 97–99) eine „Einführung“, die nach einer biographischen Skizze (S. 101–104) „das literarische Werk Gregors“ behandelt (S. 104–109). Die beiden Tugendgedichte werden hier besonders mit der Tradition der kynisch-stoischen Diatribe in Verbindung gebracht. Als mutmaßliche Entstehungszeit wird mit den Maurinern Gregors Aufenthalt in Konstantinopel in den Jahren 379–381 angegeben. Es folgt eine Analyse des Aufbaus der Gedichte; Bemerkungen zur Sprache und zur Metrik stehen am Schluß des Abschnitts. An eine gelungene, für das Verständnis hilfreiche Prosaübersetzung der Gedichte (S. 113–118) schließt sich der Kommentar an (S. 119–222, mit Nachträgen auf S. 231–239). Der Verfasser verfährt in der Regel so, daß er zu einzelnen Begriffen und Topoi Parallelen anführt: Gregors eigene Werke, die christliche und die pagane Literatur werden reichlich herangezogen, ebenso die alten Scholien, insbesondere die des Niketas David (um 900). Man erfährt zu allen sprachlich und sachlich schwierigen Stellen etwas, und es wird sichtbar, in wie hohem Maß bei Gregor christliche und klassische Motive konvergieren. Die formale Struktur der Gedichte und ihr Gedankengang werden bei dieser Art der Interpretation freilich nur ungenügend untersucht. Der Kommentar erfüllt also nicht alle Erwartungen. Er bleibt über weite Strecken in der Worterklärung und Materialdarbietung stecken.

Zu bedauern ist das Fehlen von Registern. Ein Wort- und ein Stellenindex würden die Benutzung des Buches erheblich erleichtern.

Gerhard May

Frank Erich Zehles, Kommentar zu den „Mahnungen an die Jungfrauen“ (carmen 1, 2, 2) Gregors von Nazianz, V. 1–354. Diss. Münster (Westf.), Selbstverl. d. Autors (Postfach 130 468, D-5630 Remscheid 1) 1987. 190 S.

F. Zehles legt hier, wie er im Vorwort (S. 1) erklärt, einen Kommentar zur ersten Hälfte von Gregors „Mahnungen an die Jungfrauen“ (carm. 1, 2, 2 vv. 1–354, *PG* 37, 578–606) vor u. zw. „im Rahmen der Vorbereitung einer ersten kritischen Gesamtausgabe der Gedichte“ unter Leitung von M. Sicherl/Münster. Dabei handelt es sich um eine Arbeit auf der Grundlage des Mignetextes (vgl. Einleitung S. 10), doch unter Berücksichtigung der Neuerungen bzw. Verbesserungen, welche die kritische Beschäftigung mit dem Text in Münster bisher gebracht hat. Z. konnte, abgesehen von den inzwischen im Umlauf befindlichen Kommentaren zu anderen Gedichten Gregors, auch Einblick nehmen in die Manuskripte der

Kommentare zu 1, 2, 25 (col. 813–851: *Adversus iram*) und 1, 2, 28 (col. 856–884: *Adversus opum amantes*) von M. Oberhaus bzw. U. Beuckmann sowie zusätzlich noch K. Sundermann zu Rate ziehen, von dem wir einen Kommentar zu 1, 2, 1 (col. 521–578: *In laudem virginitatis*) erwarten dürfen. Ein Literaturverzeichnis (S. 3–7), einschließlich „zum Vergleich herangezogener Virginitäts-Schriften“ anderer Autoren, liefert den Schlüssel zu der im Kommentar gekürzt zitierten Literatur.

Nach einer Skizzierung des Genres unseres Gedichts bzw. des literarischen Umfelds – es versteht sich aus „der Tradition der erzieherischen Weisheitsdichtung“, als deren Ahnherr wohl Hesiod zu gelten hat, an dessen „Werke und Tage“ Gregors Gedicht an mehreren Stellen nachweislich anklingt! – (Einleitung S. 8–9) gibt Z. Aufschluß über die Zielsetzung seiner Arbeit: „Bei der Kommentierung kam es mir neben den sprachlichen, stilistischen und sachlichen Erläuterungen wesentlich darauf an, das Gedicht inhaltlich in den geistigen Kontext zu stellen, aus dem heraus es zu verstehen ist, und den formalen Einfluß der klassischen Vorbilder sichtbar zu machen.“ (S. 10).

Um es gleich vorwegzunehmen: Dieses Vorhaben dürfte Z. auf den 180 Seiten seines Kommentars im großen und ganzen gelungen sein! Was ins Auge fällt, ist die große Belesenheit des Kommentators: Die Palette der Zitate und Parallelstellen, durch die der Text erklärt oder beleuchtet wird, deckt durchaus sämtliche Epochen der Gräzität ab; ein enormer Arbeitsaufwand und Fleiß tun sich hier kund mit dem Ergebnis, daß der Kommentar in exegetischer Hinsicht kaum etwas zu wünschen übrig läßt! Einen gegenteiligen Eindruck hinterläßt die Arbeit leider in formaler Hinsicht. Kann man es noch entschuldigen, wenn S. 7 vermerkt wird, „daß es aus technischen Gründen nicht möglich war, bei der Kombination von Spiritus und Akzent den Akut zu schreiben“ (in welchen Fällen immer der Gravis gesetzt wurde), wenn man sich auch ohne weiteres hätte händisch behelfen können, so wäre eine Fülle von Tippfehlern und falschen Akzentuierungen bei genauerer nochmaliger Revision sicher zu vermeiden gewesen. Einiges, das mir an derlei Dingen aufgefallen ist (die Liste ist nicht vollständig), führe ich im folg. an: S. 17 sollte es an der unvollständig zitierten Basileiosstelle Homilia *de Humilitate* 7, *PG* 31, 537 A–B, statt (im folg.: „st.“) καταλίποντες richtig καταλιπόντες heißen; S. 19 im Zitat von carm. 2, 1, 17, v. 57 (col. 1266): ἐλεύθερον st. ἐλέυθερον sowie ἄειρεν (wie bei Migne col. 578) st. ἀείρεν; S. 29, 1. Zeile: νέποδες st. νεπόδες; S. 32 im Zitat von carm. 2, 1, 47, v. 36 (col. 1384): νεύων ἄνω st. νείων ἄνω; S. 47 bei 2, 1, 11, v. 1031 (col. 1100 bzw. S. 104 Jungck): κύνες st. κῦνες; S. 54: Cyrill. Hierosolym. st. C. Hierosolyt.; S. 55 (Mitte) im Zitat von Cyrill. Alex. Homil. Pasch. 19: ἀνάντης st. ἀνάντες; S. 103 (v. 140): ἡλκωμένος st. εἱλκωμένος (s. Thes. Graecae linguae *s. v.* ἑλκόω!); S. 107 in Greg., Epist. 244, 5: καρτερίαν st. κρατερίαν (vgl. tom. II, p. 133 Gallay!); S. 118 (v. 164 f.): Ypsilon st. Ypsiolon (wobei die ganze Formulierung nicht in Ordnung ist!); S. 156 (v. 263 f.) bei Nil. Epist. 3, 301: χωρίον st. χωρίνον (wobei der Fehler bereits zu Lasten des Mignetextes geht!); S. 162 (v. 280): πολύσχιστοι st. πολυσχίστοι; S. 164 im Zitat von Basil. Anc. De virg. 14: δεξαμενῇ st. δεξαμένῃ; S. 175 (v. 311 f.) im Kratinosfragment 7, v. 3 sq. (Poetae Comici Graeci IV, 341 ed. Kassel/Austin): ταράττειν st. ταπάττειν; S. 179 (v. 320 f.) bei 1, 2, 29, 265 ff.: ἱστῷ st. ἶστῷ; S. 186 (vv. 339–345) bei Basil. Const. monast. 7, 1: σύννουν st. συννοῦν; S. 190 (v. 354) bei Clem. Al. Strom. 1, 1: κεκαλυμμένον st. κεκαλλυμμένον.

Weiters ist zu beanstanden, daß Z. entweder aus Ungenauigkeit oder in Mißachtung der eigentlichen Autorschaft die in *PG* 32, dem letzten Basiliusband, angeschlossenen Kompilationen des Symeon Metaphrastes aus Basilius immer als Schriften dieses Kirchenvaters anführt (so geschehen S. 68 bei Basil. De humil. sermo 20, 1; S. 97 und 105 bei Basil. Sermo 11 de morte 2; S. 106 bei Basil. Sermo 11 de morte 3; S. 108 bei Basil. Sermo 11 de morte 5; S. 159 bei Basil. De pecc. 3), mögen auch diese Kompilationen erklärtermaßen aus dem

Gedankengut des Basilius bestehen. (So gesehen hätte aber Z. einleitend einen Hinweis geben müssen, daß er bei diesen Zitaten nicht den Namen des Kompilators, sondern der Einfachheit halber den seiner Quelle anführt!). Ein noch schlimmerer, unentschuldbarer Lapsus ist ihm S. 64 (v. 78) widerfahren, wo er Io. Chrysost. De nat. hom. 2 (*PG* 64, 1164D) zitiert anstelle von Meletius De nat.hom. 2, nur weil Meletius, der mit Chrysostomus gar nichts zu tun hat, von Migne aus unerfindlichen Gründen im letzten Chrysostomusband abgedruckt worden ist! Im übrigen hätte dort (S. 64f.) das nachfolgende Zitat aus Basilius bzw. Gregor von Nyssa nicht nach Migne, sondern entweder nach der Jaegerschen Gregor v. Nyssa-Ausgabe, Supplementum, Leiden 1972, gegeben werden müssen, wo die Stelle im „Sermo alter de creatione hominis", p. 69 sq. (ed. H. Hörner), figuriert, oder nach der Ausg. von A. Smets und M. van Esbroeck in *SC* 160 (Paris 1970): Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme homélie II, 16, p. 272. (Vgl. zur Problematik der Autorschaft *CPG* 3215 und 3216.) Inkonsequent bzw. ungenau ist es, wenn einerseits von Basil(ius) Anc(yranus) De virg. (so S. 84, 90, 138, 153, 154, 161, 164, 169, 176, 189 u. ö.) die Rede ist, andererseits nur von „Basilius" (S. 151 und 165), wo es sich doch um ein und denselben Autor handelt, der vom „bekannteren" Basilius zu differenzieren ist, um mit ihm nicht verwechselt zu werden. Es mag noch hingehen, wenn Z. S. 176 im Gegensatz zu S. 172 und 189, wo der Titel „De virg." hinzugefügt ist, kurz zitiert: Io. Chrysost. 5, 2 (SC 125, 108, 21) ... Die Liste der S. 7 angeführten „Virginitäts-Schriften" klärt uns darüber auf, daß es sich um Chrysostomus' diesbezüglichen Traktat „De virginitate" in der Ausgabe von Musurillo-Grillet handelt, worauf durch die Angabe in Klammern hingewiesen wird. Wenig dienlich ist dem Benützer des Kommentars S. 169 (vv. 297 und 298) der Hinweis auf Oberhaus' Kommentar (s. Vorwort S. 1), solange dieser nicht öffentlich zugänglich gemacht worden ist. Die S. 111 zitierte Abhandlung Wendlands ist mir nur unter dem Titel „Neu entdeckte Fragmente Philos" (Berlin 1891!) bekannt.

Z. bekundet im allgemeinen eine große stilistische Gewandtheit; mitunter gelingen ihm treffende Formulierungen, die ins Ohr gehen, wie etwa S. 95 zur Zusammenfassung der Verse 129–140: „der Dichter erzielt durch seine Unaufdringlichkeit höhere Eindringlichkeit". In Einzelfällen freilich bleiben Unklarheiten im Ausdruck übrig, wie etwa S. 25 (zu v. 16f.) das feminine Relativpronomen im Satz „die du deinen Aufstieg ἐν χθαμαλοῖσι antrittst". Freilich ist letztlich die Jungfrau gemeint, allgemeiner aber auch jeder jungfräulich lebende Mensch; daher verwendet Gregor im Vers vorher die maskulinen Endungen ἑστηὼς und προφερέστατος. (Vgl. übrigens carm. 1, 2, 10, v. 897 sq., col. 745: Ἐξ οὗ με Χριστὸς .../... νόμοις καινοῖσι ποιεῖ παρθένον; or. 37, 11, *PG* 36, 296B bzw. *SC* 318, p. 294 Moreschini; Hieron., ep. 128 [*Ad Pacatulam*], 3, ed. J. Labourt, S. Jérôme, Lettres t. VII [Paris 1961], p. 150 sq.: „Ad utrumque sexum, non solum ad vas infirmum, noster sermo dirigitur. Virgo es, quid te mulieris delectat societas?".) Z. hätte also gut daran getan, bereits hier den S. 86 (zu v. 113) und S. 153 (zu v. 258) notierten Vermerk zu machen: „zum Maskulinum als allgemeinem Ausdruck der Persönlichkeit statt des Femininums vgl. K(ühner)-G(erth) 1, 82f.". Unklar ist weiters, was S. 42 (zu v. 39) die Feststellung zu bedeuten hat: „häufiger ist dagegen das davon (nämlich von φράδμων) abgeleitete poetische φραδμοσύνη von μνήμων etc.: Schwyzer 1, 529". Das S. 45 (zu v. 47f.) gegebene Zitat aus L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882 (Nachdr. Stuttgart 1964), Bd. 1, 295, ist nach subjektivem Gefühl schwer verständlich. Etwas merkwürdig gebraucht scheint mir S. 73 (nach der Mitte) das Wort „verkommen" sowie S. 98 (v. 130f.) die Ausdrucksweise: „ihrer bis dahin gefrönten τρυφή". Vielleicht liegt es bloß am Rezensenten, aber der Kommentar S. 162f. (zu v. 281: αἱματοέσσης) wirkt irgendwie verwirrend; vgl. übrigens carm. 1, 1, 8, v. 10, col. 447, wo in Abrede gestellt wird, daß die Seele eine αἱματόεσσα χύσις διὰ σάρκα θέουσα sei!

S. 52f. (zu vv. 58–61) setzt sich Z. mit carm. I, 2, 9 v. 113 (col. 676) auseinander und

verteidigt Caillau's Konjektur μὴ τρομέειν gegenüber μὲν τρομέειν der Handschriften – zu Unrecht, solange sich auf handschriftlicher Grundlage ein ordentlicher Sinn ergibt (vgl. meine Übersetzung in *Grazer Theologische Studien* Bd. 10, Graz 1985, 117), mag auch dieser sich von vornherein nicht in dem Maße aufdrängen wie bei geänderter Überlieferung! S. 143f. (zu vv. 231–240) tut mir Z. unrecht, wenn er behauptet, daß ich unsere Stelle in meiner „Bildersprache" (*GrTS* 2), Graz 1980, nicht berücksichtigt habe: immerhin habe ich in der Einleitung S. X auf sie hingewiesen! Seine Vermutung, „Vorbild könnte Gregor von Nyssa gewesen sein", ist angesichts der Gängigkeit und Verbreitung des Bildes bei verschiedenen Autoren nicht ohne Vorbehalt zu akzeptieren; vgl. J. Chrysost., De incomprehensibili dei natura V, 6, *PG* 48, 744A bzw. *SC* 28, ed. Daniélou-Malingrey-Flacelière, Paris [2]1970, 308ff. sowie P. Courcelle, „Connais-toi toi-même" de Socrate à Saint Bernard, *Ét. Augustin.*, t. I (Paris 1974), p. 215 mit n. 164, wo er Gregor. Magn., Moralia in Iob XXX, 39, *Corp. Christ. s. lat.* CXLIII B, p. 1519 ed. M. Adriaen, beisteuert.

Abschließend darf bemerkt werden, daß der vorliegende Kommentar gewiß seine Qualitäten hat; allerdings sollte im Falle einer Neuauflage mehr auf Genauigkeit geachtet werden.

N. B.: Eine erkleckliche Erleichterung für den Benützer wäre es gewesen, wenn Z. zu den Zitaten aus den Gedichten Gregors jeweils die Kolumne von *PG* 37 hinzugefügt hätte (wie ich es hier und – unter Verzicht auf das herkömmliche Einteilungsschema der Gedichte – in meinem Kommentar zu 1, 2, 9, col. 667–680 praktiziert habe).

Manfred Kertsch

Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 Sept.–1er Oct. 1985), organisé par le Centre de recherche sur les œuvres et la pensée de Simplicius (RCP 739–CNRS), édités par Ilsetraut Hadot (*Peripatoi. Philosophisch-Historische Studien zum Aristotelismus*, 15). Berlin–New York, de Gruyter 1987. X, 406 S., 8 Taf. DM 198,–. ISBN 3-11-010924-7.

Die Forschungen am Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) über die Werke des neuplatonischen Philosophen Simplikios unter der Leitung von Ilsetraut Hadot gaben die Gelegenheit, im Herbst 1985 ein Treffen von Spezialisten zu organisieren, dessen Akten nun im Druck vorliegen. Entsprechend dem Titel des Kolloquiums behandeln die Beiträge das Leben, die Werke und das Nachleben des byzantinischen Philosophen.

Die Biographie wird von I. Hadot (La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes) und M. Tardieu (Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le Commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote) untersucht: H. und T. kommen zu dem Ergebnis, daß die Auswertung der arabischen Quellen Präzisierungen zu den bisher bekannten biographischen Daten des Simplikios erlaubt. Nach der Rückkehr aus Persien 532/33 wirken die heidnischen Philosophen in Ḥarrān, in der Nähe der Schule von Nisibis. Arabische Berichte erwähnen die Sabier, die als Platoniker zu identifizieren sind und deren Versammlungsort im 10. Jh. mit inschriftlichen Zitaten aus Platon und Anspielungen auf neuplatonisches Gedankengut ausgestattet ist. Bestätigt wird die Lokalisierung des Wirkens der Philosophen in Ḥarrān durch eine Passage im Physik-Kommentar des Simplikios, in der die Koexistenz von fünf Kalendersystemen angeführt wird. Während der attische Kalender wohl als Reminiszenz an die Zeit Platons zu werten ist, wurden der asiatische, der

römische, der arabische und der Kalender von Damaskus zugleich in den Grenzprovinzen Euphrat, Osroene und Mesopotamia verwendet.

Mit dem Werk (Aspects doctrinaux) beschäftigen sich Ph. HOFFMANN (Catégorie et langage selon Simplicius – La question du „skopos" du traité aristotélicien des „Catégories" und Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel), H. J. BLUMENTHAL (Simplicius [?] on the first book of Aristotle's De Anima), C. LUNA (La relation chez Simplicius), R. SORABJI (Simplicius: Prime matter as extension) und N.-L. CORDERO (Simplicius et l'„école" éléate). Bedeutung für die Geschichte des Unterrichtes in der Spätantike haben die Bemerkungen von Ph. HOFFMANN über die Abfolge der Lektüre der klassischen Philosophen: auf Aristoteles, dessen Schriften für die Einführung in die Philosophie herangezogen wurden, folgte Platon.

Zwischen dem Werk und dem Nachleben ist die Textgeschichte angesiedelt; hier finden sich Referate von I. HADOT (Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la Métaphysique d'Aristote), L. TARÁN (The text of Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics) und D. HARLFINGER (Aspekte der handschriftlichen Überlieferung des Physikkommentars des Simplikios): Nach HARLFINGER stammt der Cod. Marc. gr. 227 von der Hand des Gregorios (Georgios) Kyprios, dessen Korrespondenz mit Theodora Raulaina, der wir den Cod. Mosqu. Muz. 3649 verdanken, bekannt ist. Zahlreiche Apographa des Simplikios-Kommentars aus dem 15. Jh. verweisen auf das Interesse an diesem Text in der Renaissance.

Zuletzt widmen F. BOSSIER (Traductions latines et influences du Commentaire In de Caelo en Occident [XIIIe–XIVe s.]) und P. HADOT (La survie du Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Epictète du XVe au XVIIe siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth) ihre Studien dem Nachleben des Simplikios außerhalb des byzantinischen Kulturbereiches.

Register der zitierten Texte, der Handschriften, der Orte und der Namen erschließen den gehaltvollen Band, dessen Beiträge über die engere Thematik des Simplikios hinaus von Bedeutung sind.

Ernst Gamillscheg

Aleksandra A. ČEKALOVA, Konstantinopol' v VI veke. Vosstanie Nika. [Konstantinopel im 6. Jh. Der Nikaaufstand.] Moskva, Nauka 1986. 175 S., 1 Karte.

In der Regierungszeit Justinians I. ist der sog. Nikaaufstand (13.–18. 1. 532) immer wieder als einschneidendes und bedeutsames Ereignis gewürdigt worden. Um so mehr mag es überraschen, daß die vorliegende Arbeit nach einigen Monographien zum Thema im 19. die bisher einzige im 20. Jh. und zugleich die erste ist, welche die ökonomischen und sozial-politischen Ursachen und Folgen des Ereignisses umfassend darzustellen versucht.

Die Einleitung gibt eine Übersicht über die vorausgehenden wissenschaftlichen Darstellungen des Aufstandes, auch im Zusammenhang größerer Themenkomplexe, sowie eine Charakteristik der einschlägigen Quellen. Ausführlich wird sodann der Hintergrund geschildert, vor dem sich das Geschehen abspielte: wirtschaftliche Entwicklungen, Sozialstruktur Konstantinopels, soziale Gruppierungen (hier wird die Frage der sog. Zirkusparteien eingeordnet), die Rolle des Volkes als politische Kraft und die Innenpolitik Justinians in seinen ersten Regierungsjahren (527–532). Das Kapitel über den eigentlichen Ablauf des Aufstandes beginnt mit einer russischen Übersetzung und anschließenden Analyse der sog. Akta dia Kalopodion, von deren Zugehörigkeit zum Nikaaufstand die Vf. überzeugt ist, und es folgt die Darstellung der weiteren Ereignisse. Nun stellt sich die zentrale Frage nach den treibenden Kräften des Aufstandes. Die Vf. ist der Ansicht, daß es sich ursprünglich um eine Volksbewegung handelte, die eine Gruppe von Senatoren einerseits und eine „dynastische Opposition" (die Neffen des Kaisers Anastasius) andererseits zeitweilig für ihre Ziele zu nutzen suchten. Das Buch schließt mit Überlegungen zu den Folgen des Aufstandes und seiner Einordnung in die sozial-politischen Auseinandersetzungen Konstantinopels seit dem Ende des 5. Jh.s sowie einer Zusammenfassung der Ergebnisse, und es wird abgerundet durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und einen Namenindex.

Aufgrund ihrer Methode, den Aufstand in größere sozialgeschichtliche Zusammenhänge zu stellen, kommt die Vf. zu dem im ganzen überzeugenden Ergebnis, daß die Unzufriedenheit der arbeitenden Bevölkerung mit ihrer ökonomischen Situation das eigentliche Motiv der heftigen und zerstörerischen Eruption gewesen ist. Einer Korrektur bedarf ihre Sicht nur insoweit, als sie zu sehr auf die Spontaneität der Volkswut vertraut und die Frage nach eventuellen Drahtziehern des Volkswillens nicht wenigstens stellt. Der von der Vf. vermittelte Eindruck einer komplizierten Zickzackbewegung des Aufstandes von einer sozialen Erhebung zu einer Revolte aristokratischer Kreise gegen Justinian verdient zumindest eine Abschwächung. Die außerordentlich schnelle Reaktion dieser Kreise auf die für sie günstige Gelegenheit läßt vermuten, daß der Ausbruch für sie nicht ganz überraschend kam. Die Revolte nahm vom Hippodrom ihren Ausgang, und dort saßen nicht amorphe „Volksmassen", sondern ein bereits sozial strukturiertes Publikum. Gewiß hat Alan CAMERON recht, wenn er die Grünen und Blauen von ihrem Ursprung und Wesen her als Fanclubs definiert, aber auch die Vf. hat recht, wenn sie im Anschluß an A. A. D'JAKONOV davon ausgeht, daß führende Vertreter der aristokratischen Oberschicht und der reicheren Mittelschicht (vor allem die von der Vf. selbst genannten Bankiers, Schiffsreeder und Fernhändler) sich zumindest zeitweilig der sportlichen Begeisterung bedienten, um ihre politischen Ziele durchzusetzen; sie geht jedoch in ihrer Polemik gegen Cameron zu weit, wenn sie von einem grundsätzlich „sozialen Charakter" der Grünen und Blauen spricht, so als gehöre dies notwendig zu diesen eigentlich sportlichen Vereinigungen. Jedenfalls ist es in der politisch erhitzten Atmosphäre der Zeit um den Nikaaufstand besonders naheliegend, an eine Ausnutzung sportlicher Begeisterung für politische Ziele zu denken, und so scheinen mir auch bei jenem scheinbar spontanen Ausbruch der Volkswut am 13. 1. 532 Kräfte im Hintergrund wirksam zu sein, die erst in den folgenden Tagen offen zutage treten.

Man mag sich auch fragen, ob sich die im Kap. 2 gegebene Analyse der Sozialstruktur Konstantinopels nicht noch etwas mehr für die Interpretation des Nikaaufstandes wirksam machen ließe, als die Vf. es tut. Es entsteht ja der Eindruck, als ob es außer dem Senat (einschließlich der Gruppe der „dynastischen" Opposition) und den „Volksmassen" in dem Geschehen dieser Tage keine anderen treibenden Kräfte gegeben hätte. Dann ist aber unklar, welchem Zweck die vorausgehende Analyse dient, die neben der Senatsaristokratie die wiederum als solche sozial gegliederte Gruppe der Kaufleute und Handwerker, ferner die freien Berufe (Ärzte, Architekten, Advokaten, Lehrer), die Geistlichkeit und das Lumpenproletariat aufzählt. Im Zusammenhang des Kapitels über die Folgen des Nikaaufstandes spricht die Vf. von Auseinandersetzungen der Aristokraten und der Argyropraten (also der Bankiers des reichen Mittelstandes), die in einigen Gesetzen Justinians erkennbar werden. Vielleicht standen solche Gegensätze auch bereits im Hintergrund gewisser scheinbar wahlloser Zerstörungshandlungen im Nikaaufstand. Auf jeden Fall kann die Vf. zeigen, daß Justinian nach dem Nikaaufstand versuchte, sowohl den Senat wie auch führende Kreise der Kaufleute und Handwerker für sich zu gewinnen, und in diesem Zusammenhang spricht sie

auch wieder klar von der Unzufriedenheit nicht der „Volksmassen", sondern verschiedener Gruppen der Bevölkerung. In dieser Hinsicht ließe sich also einiges, was in diesem Buch isoliert nebeneinandersteht, noch miteinander verknüpfen.

Dem Schlußgedanken der Vf., daß der Nikaaufstand trotz seines scheinbaren Scheiterns der Bevölkerung von Byzanz einen entscheidenden Erfolg einbrachte, möchte ich voll beipflichten: Es gelang Justinian nicht, seinen Staat so perfekt zu zentralisieren, wie er es in den ersten Jahren seiner Regierung versucht hatte.

Zum Schluß noch einige kleine Korrekturen zum Literaturverzeichnis. S. 162, Nr. 148: Bei BURY, History ... ist nicht die Jahreszahl der ersten Auflage (1923), sondern nur die des Nachdrucks von 1958 angegeben. Nr. 154: Es handelt sich um eine Aufsatzsammlung nicht von Alan, sondern von Averil CAMERON. S. 164, Nr. 222: Statt Paganism ist Paganismus zu schreiben, ebenso S. 166, Nr. 276 statt Brunswic: Brunswick, Nr. 279 statt économic: économique. Die unter Nr. 283 zitierte Arbeit von PRINZING ist Bestandteil der unter Nr. 132 zitierten Sammlung von Beiträgen. Vergleicht man auf S. 168 die Jahreszahlen des Erscheinens von Nr. 337 (1882) und 340 (1868) mit den Ausführungen zur Forschungsgeschichte auf S. 4f., dann stimmt etwas nicht mit der zeitlichen Abfolge. Nach den Ausführungen der Vf. würde PAPARREGOPULOS 1868 auf eine 1882 verfaßte Arbeit von KALLIGAS antworten.

Zum Schluß sei der Vf. für ihren wichtigen Beitrag, mit dem sie ein lange Zeit nur *en passant* behandeltes Thema in das Zentrum einer sorgfältigen und umfassenden Untersuchung gestellt hat, Anerkennung und Dank ausgesprochen.

Franz Tinnefeld

Theophylaktos Simokates, Geschichte. Übersetzt und erläutert von Peter SCHREINER (*Bibliothek der griechischen Literatur* 20). Stuttgart, Hiersemann 1985. XI, 395 S. ISBN 3-7772-8533-1. DM 220,–.

Michael and Mary WHITBY, The *History* of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press 1986. XXX, 258 S., 5 Kt. ISBN 0-19-822799-X.

Nachdem das nicht nur für die Byzantinistik zu den wichtigsten historischen Quellen zählende Geschichtswerk des Theophylaktos Simokat(t)es jahrhundertelang keine direkte Übersetzung in eine moderne Sprache gefunden hat (1604 eine lateinische, offenbar danach 1957 eine russische, vgl. SCHREINER S. 24), sind nun fast gleichzeitig zwei erschienen, die deutsche von Sch. und die englische von Wh. Es ergibt sich daraus für den Rezensenten als zusätzliche Aufgabe der Vergleich der beiden Arbeiten mit dem Ziel, den Fachkollegen, insbesondere aber auch den des Griechischen nicht oder nur unvollkommen kundigen Vertretern benachbarter Disziplinen (Iranisten, Mediävisten usw.) eine eindeutige Empfehlung zu geben, auf welche Übersetzung sie sich nun tatsächlich verlassen können.

Zunächst aber noch ein paar Worte zur Einleitung bei Sch., die in übersichtlicher Form über Leben und Werk des Schriftstellers informiert (S. 1–25):

S. 3 (Erklärung seines Namens): „Im ersten Bestandteil kann das Wort σιμός = stumpfnasig enthalten sein[11], sofern nicht eine lokale ägyptische Bezeichnung zugrunde liegt; hierfür könnte das Suffix – άτης sprechen, das häufig für die Herkunft verwendet wird[12]" und dazu Anm. 12 „Moritz a. a. O. 40–41. Herr Kollege Assfalg, München der für mich freundlicherweise das koptische Namensmaterial überprüfte, konnte jedoch keine Belege finden, die meine Hypothese stützen." Sch.s Spekulation geht in eine falsche Richtung, die Etymologie

ist völlig klar: σιμός und κάτης, also „stumpfnasiger Kater"; zur Bildung (Eigenschaftswort u. Tiername) vgl. etwa Μωρο-λέων (MORITZ I 53; Theophanes 400, 5) „dummer Löwe". Was die griechischen Belege für lat. „catta/cat(t)us" betrifft, so vgl. außer *LS*, LAMPE (Euagrios!), SOPHOCLES, KRIARAS noch Georgios Monachos (DE BOOR 253 App. κάτης).

Eine gewisse Widersprüchlichkeit begegnet auf den Seiten 11 und 17 (Johannes von Epiphaneia als Quelle?) sowie zwischen S. 13 und S. 302 Anm. 591 (Kenntnis der Niederlage der Araber durch die Perser 636?).

Die Zahl der „hapax legomena" ist nicht so gering, wie Sch. meint (S. 17), DE BOOR hat im Index ja nur die Athesaurista gekennzeichnet.

Die Behauptung „Alle späteren Autoren, die über die Zeit des Maurikios berichten, haben Th. S. nicht herangezogen, sondern nur Theophanes und an wenigen Stellen andere von ihm unabhängige Quellen" (S. 19) bzw. „Weitere Zeugnisse über die Kenntnis des Th. S. in späterer Zeit haben sich bis jetzt nicht finden lassen" (S. 20) ist falsch. Sch. hat die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopulos aus dem 14. Jh. (zum Autor vgl. zuletzt *PLP* 20826) übersehen, deren 18. Buch DE BOOR im kritischen Apparat auch herangezogen hat (S. XII. 39–43. 148. 216–229. 255–260. 284. 302–313; vgl. auch MORAVCSIK I 459)!

Bevor wir nun mit der Hauptaufgabe dieser Rezension, der Kontrolle der Übersetzung beginnen, ist eine grundsätzliche Beobachtung voranzustellen: Die WHITBYS haben sich viel mehr darum bemüht, den hochrhetorischen, oft schwülstigen Stil des Theophylaktos wiederzugeben als Sch., so daß aus dem Blickwinkel des Philologen die englische Arbeit zweifellos den Vorzug verdient, da nur sie geeignet ist, die sprachlichen Besonderheiten des Autors erkennen bzw. nachempfinden zu lassen. Da es nun aber unbillig erscheint, in diesem Sinn auf Details einzugehen, wollen wir uns im folgenden auf solche Stellen beschränken, die die historisch richtige, inhaltliche Wiedergabe des griechischen Textes betreffen, wobei aus räumlichen und zeitlichen Gründen nur etwa ein Drittel von Sch.s Übersetzung mit dem Original und der englischen Fassung verglichen wurde:

Sch. 30 falsch: „auf den Gipfel der theologischen Erkenntnis": gr. 21, 20 ἐπί τε τὸν κολοφῶνα τῶν ἀρετῶν (der Tugenden): Wh. 5 richtig: „on the peak of the virtues" (mit Verweis auf Hesiod, Op. 289f.).

Sch. *ib.* ungenau „die edelsten Gedanken": gr. 21, 22 οἱ πανάριστοι λόγοι (Worte): Wh. *ib.* richtig „the all-perfect words".

Sch. *ib.* falsch „der stattliche Wuchs seiner Krone und der Schatten": gr. 22, 4 τοῦ τε ἄγνου (Keuschlamm, ein Strauch) τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον (aus Plato Phaedrus 230b): Wh. *ib.* „the height and shade of the chaste willow".

Sch. *ib.* „und nicht, wie ein bekannter Ithaker, die Ohren verstopfen, sondern deinen betörenden Erzählungen lauschen" (Sinn genau verkehrt): gr. 22, 7 οἷά τις Ἰθακήσιος μὴ διαβύσασα τὰ ὦτα: Wh. *ib.* richtig „just like an Ithacan, with unstopped ears".

Anschließend übersetzt Sch. πλῆκτρον etwas unglücklich mit „Hammer" und schreibt irrtümlich „die Thetis der Worte" für λόγων Τηθύς (Wh. richtig „Tethys of words"; Tethys war die Schwester des Okeanos, Thetis die Mutter Achills).

Sch. 43 „der mit den zahlreichen Gängen des Hauses der Kaiser ... verbunden ist": gr. 39, 1 ἥτις παρήνωται τῇ πολυστιβάδι (mit vielen Lagern) τῶν ἀνακτόρων οἰκίᾳ: Wh. 19 „which adjoins the many-couched hall of the royal mansion". Auf derselben Seite muß es statt „Frau und Tochter" heißen „die Töchter" (vgl. gr. 40, 8 und Wh. 20 „my daughters").

Sch. 44 „handle immer eingedenk deiner Fähigkeiten und bewahre deine edle Gesinnung". Genau wäre „mißachte nicht deine Tugenden und laufe nicht davon vor dem Edelmut deiner Seele", vgl. 41, 12f. μήτε τὰς σὰς ἀγνωμονῶν ἀρετὰς τήν τε τῆς ψυχῆς δραπετεύων εὐλένειαν mit Wh. 20 unten).

Sch. 45 „Es schien ihm nämlich im Schlaf, daß ein wunderschön anzusehender Mann neben ihm stehe, der mit sich ein Bild[70] von göttlicher Schönheit trug, das sich mit Worten nicht beschreiben und mit Schriftzügen nicht nachahmen läßt" mit Anm. 70 (εἰκών ist hier im konkreten Sinn „Bild, Ikone"). gr. 43, 4–7 ἔδοξε γὰρ ἐν ὕπνοις παρεστάναι αὐτῷ πάγκαλος τὴν θέαν ἀνὴρ ἐνθέου τινὸς ὡραιότητος εἰκόνα φερόμενος, τῷ μὲν λόγῳ τὸ ἄρρητον, τῇ δὲ γραφῇ τὸ ἀμίμητον. Besseres Textverständnis wieder bei Wh. (S. 22). Übersetzungsvorschlag: „Es schien nämlich im Schlaf ein sehr schön anzusehender Mann zu ihm zu treten, der das Abbild einer gleichsam göttlichen Schönheit an sich trug („wearing a likeness of a divine beauty"); mit Worten war es nicht zu beschreiben und durch Malen nicht nachzubilden." Ein gegenständliches Bild ist nicht gemeint.

Sch. 46 „Die Untertanen müssen häufig Schlimmes erdulden beim frühen Tod der Machthaber". Dies ergibt keinen rechten Sinn. gr. 44, 6f. εἴωθε γὰρ δεινοπαθεῖν τὸ ὑπήκοον ἐπὶ ταῖς ἀώροις μεταστάσεσι τῶν ἐπιβεβηκότων δυνάμεως. Wh. 23 mit richtigem Verständnis von δεινοπαθέω „sich heftig beklagen" und näher am Text „For subjects are accustomed to show great grief at the untimely decease of those who have ascended to power".

Sch. 53 „Die Skythen und Myser[118] aus der Umgebung des Chagan belästigten alle Umwohner": gr. 54, 24f. οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Χαγάνον τῶν τε Σκυθῶν καὶ Μυσῶν τοὺς περιοίκους ἐλυμήναντο πάντας: Wh. 31 „The Chagan's men ravaged all the environs of Scythia and Mysia". Das fehlerhafte Verständnis der Satzkonstruktion ergibt einen verkehrten Sinn, gemeint sind hier römische Provinzen (vgl. DE BOOR, Index 346); demnach ist auch S. 250 Anm. 118 zu revidieren.

Sch. 54 „die der Kaiser mit ‚Eltern' zu benennen für würdig hielt, da sie wie um ihre Nachkommenschaft gewissermaßen um ihn besorgt waren": gr. 57, 21–23 οὓς καὶ γονεῖς ἀποκαλεῖν βασιλεὺς οὐκ ἀπηξίωσεν ἀντὶ σπορᾶς ὥσπερ καταβαλομένους τὴν εὔνοιαν; Wh. 33 ungenau. Korrekt wäre: „... da sie als Saat (Frucht) gleichsam ihre Zuneigung ausgestreut (hervorgebracht) hatten".

Sch. 55 „ihre leichten Kleider breiteten sich auf einmal auseinander wie auf ein Zeichen hin": gr. 58, 6f. τῶν λεπτῶν ὑφασμάτων ἀθρόον διασταλέντων ὡς ἐν συνθήματι. Da διαστέλλω „auseinander tun, trennen, teilen, öffnen" heißt, ist mit Wh. (S. 33) bei ὑφάσματα hier sicherlich an Vorhänge zu denken. Sch.s Anm. 145 erledigt sich damit.

Sch. 56f.: Die Episode hat FESTUGIÈRE (Vita des Theodor von Sykeon, Komm. 196-8) genauer übersetzt. So muß es statt „Diese silberne Schüssel verkaufte er nun an Händler" für ταύτην τὴν λεκανίδα διαπωλεῖ ἄργυρον ἐμπορευομένοις ἀνδράσιν (59, 24f.) heißen „Diese Schüssel verkaufte er an Leute, die mit Silber Handel treiben (= an Silberhändler)". Im übrigen verwechseln auch die Whitbys ἄργυρον mit ἀργυρᾶν (35 „This silver bain he sold to some merchants").

Sch. 61 „Als er in Richtung auf Amida zog". Richtig ist „Als er Amida betrat" (68, 2f. ἐπεὶ δὲ τῆς 'Αμίδης ἐπέβη, Wh. 41 „When he entered Amida").

Sch. 64 „Den linken Flügel vertraute er dem Hildiphredas an – er war Gouverneur von Emesa –, aber auch der Hunne Apsich war mit *einer* Streitmacht dort vertreten. Den rechten Flügel nahm der Taxiarch Vitalios ein, die Mitte der Feldherr selbst, *ebenso* Herakleios, der Vater des Kaisers". Dies ist irreführend, vgl. gr. 73, 17–19 und Wh. 46. Verbessere: „Den linken ... Apsich übernahm *dieselbe* (τὴν αὐτὴν) Streitmacht. Den rechten ... der Feldherr selbst, *das heißt* (ταὐτὸν δ' εἰπεῖν) Herakleios ..."

Sch. 65 „Schon damals und bis heute geht die Rede, daß es die göttliche Gestalt *darstelle*, daß es nicht die Hand eines Webers geschaffen oder der *Pinsel* eines Künstlers gemalt habe": gr. 73, 26–74, 1 ὁ λόγος ἔκαθεν καὶ εἰς τὰ νῦν διηχεῖ θεῖαν ἐπιστήμην *μορφῶσαι*, οὐχ ὑφάντου χεῖρας τεκτήνασθαι ἢ ζωγράφου *μηλιάδα* ποικῖλαι. Übersetze daher richtig (wie Wh. 46) „... daß es die

göttliche Weisheit *gestaltet*, nicht die Hand eines Webers geschaffen oder die *Farbe* ..." Unhaltbar ist Sch.s Annahme eines Pinsels; entgegen Anm. 210 ist μηλιάς (aschgraue Alaunerde zum Mischen der Farben) sonst schon belegt (vgl. *LS* s. v. Μήλιος)!

Sch. 70: Statt „Brot und *Teig* sammelten die Bewohner von Arzanene in den Höhlen an" interpretiere sachlich sinnvoll „Weizen- und Gerstenbrot" (82, 5 ἄρτους καὶ μάζας: Wh. 51 „bread and barley-cakes").

Sch. 70f. „Da er bisher mangels Kenntnissen nicht darüber verfügte, beeilte er sich mit der Planung": gr. 83, 12–14 τέως δὲ διὰ τὴν ἀπορίαν τῇ τῆς γνώσεως ἀναβολῇ τὴν ἐπιβολὴν ἐβιάζετο. Das heißt offensichtlich „doch bislang unterdrückte er aus Ratlosigkeit den Plan durch Aufschieben der Untersuchung" (vgl. Wh. 52). Gleich danach korrigiere „die festen Plätze" zu „die Festung" (83, 18 τοῦ ἐχυρώματος).

Sch. 71 Mitte: „Als *das Unglück* sie auch dorthin verfolgte". Richtig „Als der Feind ..." (84, 13 τοῦ δὲ δυσμενοῦς, Wh. 53 „When the foe").

Sch. 72 „So sehr hatte ihn die andere Armee in Bestürzung versetzt": gr. 86, 10f. ἐς τοσοῦτον ἐληλάκει δυνάμεως ἡ κατάπληξις: Wh. 54 wieder richtig „Such was the intensity that his consternation had reached", oder deutsch „Zu solcher Stärke war seine Bestürzung gelangt".

Sch. 73 „Daraufhin flogen die Geschosse *ganz gezielt*". Richtig ist das Gegenteil „ziellos" für τηνάλλως 87, 21 (Wh. 55 „at random").

Auf derselben Seite unten „In Wirklichkeit war nämlich ihm die Aufsicht über die Kastelle anvertraut". Übersetzt man aber genau, heißt es „... war er mit der Beaufsichtigung der Wachen beauftragt (τῆς ἐπισκοπῆς τὰς φρουρὰς ἐγκεχείριστο 87, 27f. mit Enallage). Die Überlegungen in Anm. 234 sind dann entbehrlich. Die Whitbys übersetzen wieder richtig (S. 55).

Sch. 74, 1. Abs.: streiche „und die" nach „die alten"; es handelt sich um keine zusätzlichen Festungen (vgl. gr. 88, 12f.; Wh. 56, 1. Abs.).

Um die Rezension nicht über Gebühr auszudehnen, wird ab nun nur noch ausnahmsweise der gr. bzw. engl. Wortlaut zitiert.

S. 77f. „Er hetzte den Feind zur Plünderung über die bei Mesembria liegenden Landstriche hin" gibt keinen rechten Sinn; verbessere zu „Also stürzte der Feind los zur Plünderung ... Landstriche"; danach „Festungen" im Pl. S. 78 unten „damit ihr euer Gehör nicht gegenüber dem, was überlegt werden muß, verschlossen haltet und durch ein Hindernis, das[259] wie durch eine verschlossene Tür dem Sprecher zuvorkommt" (mit Anm. 259 „Ich konjiziere im Text προφθασάσῃ statt hs. προφθάσῃ"). Ohne Konjektur läßt sich übersetzen: „Damit ihr euer Gehör vor den Ratgebern nicht verschließt und es so durch die Behinderung wie durch eine verschlossene Tür dem Sprecher zuvorkommt" (95, 20–22 μή πως τῶν βουλευτῶν τὴν ἀκοὴν διαβύσητε, καὶ προφθάσῃ ὥσπερ θύρᾳ τινὶ κεκλεισμένῃ τῇ ἐγκοπῇ τὸν φθεγγόμενον); Wh. 61 unbefriedigend.

S. 80 „lassen keinen Tadel zu"; Sch. hat ψόφων (97, 18 „leere Laute") als ψόγων verlesen.

S. 81 oben: „und den ruhmvollen Tod für keinen Tod hielten". Der Sinn ist verdreht, korrigiere zu „und es für den (wahren) Tod hielt, nicht für den Ruhm zu sterben".

Wenig später lies statt „Es gibt für uns, sagt er, keine helfende Kraft" nach dem Griech. (98, 20f. οὐκ ἔσται, φησίν, ἡμῖν ἐπίθετος δύναμις) „Es *wird* für uns, sagt er, keine zusätzliche Streitmacht geben". Und kurz danach „Neben anderem trägt das Zaudern auch solches Lob in sich: der Seher hat sich alles selbst beigebracht"; μάντις (98, 24) bezieht sich aber auf ὄκνος, daher „... es (das Zaudern) ist ein selbst gelehrter Seher".

S. 82: Statt „Den Ruf hörte nämlich die Menge, und sie nahmen ihn als ein Zeichen auf und er schien" übersetze „Der Ruf klang nämlich für die Menge mißverständlich (παρηχεῖται 100, 13), das Wort wurde umgedeutet (παράσημον ἦν) und schien".

S. 97: „Der Befehlshaber über die Kolchis sammelte ein Heer". Das stimmt so nicht, es tritt hier keine neue Person auf, sondern gemeint ist der Feldherr Romanos, der kurz zuvor in die Kolchis gekommen war (S. 96 unten), also „Der Feldherr aber sammelte ein Heer aus der Kolchis" (richtig Wh. 82).

S. 98: „Der Feldherr der Romäer wollte die Entscheidung darüber dem ganzen Heer aufbürden". Dies trifft den Sinn des Griechischen nicht, ὁ τοῦ 'Ρωμαϊκοῦ τὴν ἐπιστασίαν περιβαλόμενος (124, 27f.) heißt ganz einfach „der mit dem Kommando über das römische Heer Bekleidete" (vgl. Wh. 83).

S. 108 „die nur durch ihren Habitus den Krieger verrieten". Korrigieren „... nach Kampf begehrten" (139, 14 πολέμων ὀρέγεσθαι).

S. 122 Mitte: statt *„unbeweglicher* Zeuge" lies richtig *„unwiderleglicher* (ἀπαράγραφος) Zeuge". Wenig später steht „stachen" mit Anm. 521, wo Sch. die überzeugende Konjektur von στιβίζω für das unverständliche τιβίζω mit Recht akzeptiert. Dann darf man aber von der Bedeutung „schwarz schminken" nicht so weit abweichen (Wh. 111 „adorned").

S. 130 „Obwohl ihm immer alles leicht und geschickt von der Hand ging, hatte er doch kein rechtes Vertrauen zu dem Plan und zürnte den Magiern, die das Gegenteil im Sinn hatten. Da er aber mit unbeschränkter Begierde sein Ziel erstrebte, trat er damit an die Öffentlichkeit". Der Sinn ist in der Übersetzung nicht getroffen, Verbesserungsvorschlag: „Da er aber trotz Anwendung jeglichen Betrugs und Kunstgriffs ein unglaubwürdiger Anstifter des Plans war, zürnte er den Magiern, die ... hatten. Als nun seine Begierde auf keine Weise das Ziel seiner Absicht erreichte, trat ..."

S. 137 oben: statt *„so daß* alle das Wohlwollen zu spüren bekamen", richtig Wh. 126 *„according* to the strength of their individual support" (gr. 181, 27 ὡς εἶχεν ἑκάστῳ εὐνοίας ἀλκή).

S. 138: vor „Mit Kriegsinstrumenten nämlich soll man Gott loben" ergänze das unentbehrliche „Auch".

S. 141 „Tränen wurden in der Kirche aus Freude vergossen, angesichts der Begeisterung, die seinen Worten entströmte, und das Fest war voll Tränen der Freude, *da* es zum Leid keinen Anlaß mehr gab". Verbessere zu: Tränen, vermischt mit Freude, wurden infolge seiner ergreifenden Rede in der K. vergossen, und die Festversammlung war zu Tränen geneigt, *obwohl* es zum ..."

S. 148 „da ihm *kein* Angriff" versehentlich für „da ihm *sein* Angriff"; *ib.* „Dadurch nun, daß das Mahl auch noch mit Blut gemischt war, hatte Chosroes den beim Gelage Sitzenden eine Riesenfreude bereitet". So groß war die Blutrünstigkeit aber doch nicht, die „abschließende Freude" wird erst im folgenden Satz geschildert.

S. 151 „Ohne Erfolg *hatte* er seine Truppen in Richtung Norden und Osten aufgeteilt". Der Tempusfehler stört inhaltlich, vgl. gr. 203, 6f. ὁ δὲ διαμαρτὼν τοῦ σκοποῦ πρὸς βορρᾶν τε καὶ ἕω τὰς δυνάμεις διέσχιζεν, also etwa „Nachdem er aber sein Ziel verfehlt hatte, teilte er seine Truppen ... auf".

S. 152 „Am Morgen des übernächsten Tages", ein sachlich schwerwiegendes Versehen; τρίτῃ δὲ ἕῳ (204, 22, vgl. Index 389) bedeutet „zur dritten Stunde" (Wh. richtig „At the third hour"); derselbe Fehler auch S. 162 „Am Morgen des nächsten Tages" statt „Zur zweiten Stunde" und 222 „am Morgen des dritten Tages" falsch statt „zur dritten Stunde". Richtig übersetzt hingegen S. 117, 183 u. 197 „zur dritten Morgenstunde", merkwürdigerweise aber mit „am *nächsten* Morgen" S. 174 wiedergegeben (238, 19 ὑπὸ δὲ *τρίτην* ἕω). Es müßten alle von de Boor angeführten Stellen zu ἕως verglichen werden, um diese störende Verwirrung zu bereinigen.

S. 153 „Chosroes, auf Grund dieses Vorfalls ganz aufgeregt, stachelte die Romäer an, gegen den *Feind* zu ziehen". Die Übersetzung geht am wirklichen Sachverhalt vorbei; 205, 10f. ὁ μὲν οὖν Χοσρόης αἴθων (Konj. für ἄκων) πεφυκὼς τῷ ἐγχειρήματι πρὸς τὸ ἄναντες παροτρύνει 'Ρωμαίους χωρεῖν, danach richtig Wh. 144; τὸ ἄναντες heißt nicht „Feind", sondern „steile Stelle, Hang". Gleich danach „überließen sie es den andern, sich auf die Höhen der Berge zu begeben"; dabei ist die Bedeutung von ἀνεβάλλοντο (205, 21) nicht getroffen, richtig „sie schoben es auf, um durch andere Mittel auf die Höhe des Berges zu gelangen" (Wh. 144f. wieder korrekt).

Auf derselben Seite „und *brachte* so die Angriffslust der Romäer zum Erschlaffen". Das stimmt nicht, vgl. dagegen Wh. 145 *„planning* thereby to shake off Roman aggression" mit richtigem Verständnis von τεκταίνομαι.

S. 154 „Aber auch das andere Heer[737] besaß diese Tiere als Hilfe". Aber οὐκ ἠμοίρει δὲ καὶ ἑκάτερον τούτων δὴ τῶν συμμάχων θηρίων bezieht sich auf die vorher (206, 27f. οἱ δὲ ἡγεμόνες τοῦ συμμαχικοῦ τὴν ἐφ' ἑκάτερα δύναμιν) genannte, auf beiden Flanken aufgestellten Hilfstruppen des Baram, ist also kein Hinweis darauf, daß Chosroes und die Römer auch über Elefanten verfügten (vgl. Wh. 146 Anm. 49). Dazu paßt die besondere Erwähnung, daß sich Narses wegen der Elefanten des Gegners keine Sorgen machte (207, 24). Die Anm. 737 ist dann zu streichen.

Am Ende derselben Seite ergänze „den wilden Tieren" zu „den Füßen der wilden Tiere" (vgl. gr. 208, 7).

S. 155 „Chosroes, stolz auf seine Erfolge, gab den Romäern ein Siegesmahl. Er selbst lag zu Tische, sang dabei und spielte auf der Flöte, wie es die Perser zu tun pflegen, wenn sie den Sieg feiern." Also der Persische Großkönig als Sänger und Flötenspieler, etwa wie Nero? Doch wenn wir den gr. Text (209, 17–19 αὐτὸς δὲ διέτριβεν ἀνὰ τὴν στιβάδα καταψαλλόμενός τε καὶ καταυλούμενος, ὡς ἔθος Πέρσαις καθέστηκε παιωνίζουσιν) betrachten und die Partizipia richtig, d. h. passivisch (vgl. *LS*) verstehen, dann lautet dies „Er selbst aber lag auf dem Sofa, sich an Saiten- und Flötenspiel ergötzend, wie ..." (Wh. 147 richtig).

S. 169 „Lege ab die Zier der Krone *und* verdirb nicht die Rechtschaffenheit deiner Macht". Richtig (231, 16f. ἤ ... ἤ): „Leg entweder die Zier der Krone ab *oder* ..."

S. 175: Statt „ein Barbar war" genauer „die Gesichtszüge eines Barbaren hatte".

S. 178 „Die Romäer, die bis dahin schon zu kurz gekommen waren." Aber in οἱ δὲ 'Ρωμαῖοι τέως πρὸς τὸ συνοίσειν μὴ ἐνδημήσαντες (245, 7f.) steckt dieser Sinn nicht, etwa „Die Römer aber, die schon bisher zu keiner Übereinstimmung gekommen waren" (etwas anders Wh. 178).

S. 179 „Invalidität genießen" ungeschickt für „in den Ruhestand treten".

S. 214 „Sergios – er war damals Anführer der *blauen* Partei" irrtümlich für „... der *grünen* (πρασίνου 302, 7) Partei".

S. 218 „Dann gab er auf dem sogenannten Hebdomon"; unvollständige Übersetzung, vgl. dagegen Wh. 229 „Then, on the plain which extends at the place called Hebdomon".

S. 219: Statt „und ließ den Bruder des Maurikios, *den* Feldherrn, köpfen" korrekt „... seinen eigenen (τὸν ἑαυτοῦ 308, 30) F. k.". Auf derselben Seite lesen wir „daß Alexandros bei Germanos Schutz vor Gefahren genossen habe". Offenbar hat Sch. χρηματίσασθαι (zur Bedeutung vgl. de Boor, Index 436f.) mit χρήσασθαι verwechselt; daher genauer „daß Al. von Germanos Geld zur Vermeidung der Gefahren erhalten habe" (vgl. Wh. 231).

S. 221f. ein abschließender sachlicher Fehler (die Rede ist von der Märtyrerin Euphemia): „Blut ... vermengt mit *Myrrhe*", Ströme *Myrrhenblut* entquellen dem Grabe", „Ausfluß der *Myrrhen*". Gemeint ist natürlich das den Märtyrern zukommende μύρον „duftendes Öl" (312, 14 u. 27; 313, 7).

Während es unnötig schien, die Übersetzung von Photios' Bibliothek, Kodex 65 zu

kontrollieren – wir verfügen ja über die Französische Übersetzung von HENRY –, wollen wir nun noch ein paar ganz knappe, eher zufällige Notizen zum Anmerkungsteil machen:

Anm. 13 „Herakleios entreißt Alkestis" falsch statt „Herakles e. A.".

Anm. 125, wie auch 222, 520, 694 und manch andere Anm. sind entbehrlich.

Anm. 225: das homerische Bild von den Waagschalen wäre in der Übersetzung wenigstens teilweise doch nachvollziehbar gewesen (vgl. Wh. 50). Ein Vorschlag: „Als er jedoch erfahren hatte, daß sich im Kampf tatsächlich die Waagschale zugunsten der Römer geneigt hatte, die Perser aber in entgegengesetzter Richtung durch die Schwere der Niederlage ins Verderben gezogen wurden".

Anm. 231 τερατούργημα als „Wundererzählung" bei LAMPE.

Anm. 255 statt „von den Schiffen, die die Hafenausfahrt herausdrängen" sprachlich korrekt „von den Sch., die aus der Haf. hinausdrängen".

Anm. 267 Theophylaktos versehentlich statt Theophanes.

Anm. 357 für πολιτεύομαι hat Sch. eine entlegene Bedeutung gewählt; τὰ τῆς ποίνης πολιτεύσηται bedeutet aber nicht „(damit) das Strafmaß ... zustandekomme", sondern einfach „(damit) die Bestrafung vollzogen werde".

Anm. 493 ist unrichtig, das Wort begegnet auch bei Synesios, vgl. LAMPE.

Anm. 527 ebenfalls unrichtig, ἐκχοραχίζω auch bei LAMPE.

Anm. 536 „Dieser Satzteil ist verderbt. Die Hs. hat οἱ ζένων καὶ ἀκορέστων ἀφηγγμάτων κατορεγόμενοι. DE BOOR, Ausgabe, im Apparat schlägt vor: οἱ ζένων ἀκορέστως ἀφηγημάτων. Es läßt sich dabei aber nicht erklären, wie καὶ in den Text geraten ist. Eher ist ein weiteres Adjektiv zu ἀφηγημάτων ausgefallen und durch ἀκορέστως ‚ersetzt' worden. Vielleicht könnte man lesen: οἱ ζένων καὶ (θαυμασίων) ἀφηγημάτων ἀκορέστως". Diesen textkritischen Überlegungen sollte man nicht folgen, da ἀκόρεστος auch in aktiver Bedeutung vorkommt (vgl. *LS*) „nicht satt machend, keine Übersättigung verursachend, dessen man nicht überdrüssig wird" (wie lat. „insatiabilis").

Anm. 563 μισοτύραννος auch gr. 158, 11 (Sch. 120).

Anm. 607 die Behauptung, DE BOOR habe nicht auf die Textlücke hingewiesen, stimmt nicht.

Anm. 731 statt „De Boor" lies „Bernhardy".

Anm. 742 κατ' ἴχνους ἐπιστρατεύω bedeutet nicht „seiner Spur nachziehen", das Verbum ist bei Theophylaktos trans. „zum Kampf losschicken", vgl. DE BOOR, Index und insbesondere die vorliegende Stelle (209, 9), die ja Sch. selbst (S. 155) mit „schickte 10000 Leute dem Baram nach" wiedergibt!

Anm. 743 „Diese Behauptung (des Theophylaktos, Chosroes habe sich den Römern nicht erkenntlich gezeigt, Erg. des Rez.) entspricht nicht der Wahrheit." Wieso? Chosroes gab ja bloß das Geliehene zurück.

Anm. 1080 entbehrliche Konjektur.

Anm. 1190 „ἡμέραι in der Bedeutung ‚Zeit', siehe Schreiner, Kleinchroniken III, index verborum, s. v." Die Parallele hinkt. Bei Theophylaktos ist Κατὰ ταύτας τὰς ἡμέρας (314, 17) normal zu übersetzen „In jenen Tagen" (Wh. 235 „In these days"), während in den Kleinchroniken plural und bes. Sing. in der Bedeutung „(Regierungs)zeit vorkommen: ἐν/εἰς(ἐπὶ) † ἡμέρα/-αι † Name des Kaisers, Königs, Papstes.

Das Buch wird von einer Bibliographie und einem Register (Kolchis auch S. 96f., Purpur auch S. 29) beschlossen.

Nach der, wie anfangs gesagt, zu kaum mehr als einem Drittel durchgeführten Überprüfung der Übersetzung bleibt dem Rezensenten nun noch die Aufgabe, Bilanz zu ziehen. Ausgehend von den zahlreichen Fehlern und Flüchtigkeiten, zu denen eine mindestens gleich

große Anzahl nicht sinnstörender Ungenauigkeiten zu rechnen ist, auf die hier nicht eingegangen werden konnte, muß man mit Bedauern feststellen, daß als (fast durchgehend) verläßlicher Übersetzungsführer zu dem schwierigen Autor praktisch nur die englische Übersetzung von Michael und Mary WHITBY in Betracht kommt. Was freilich an Sch.s Arbeit auf jeden Fall nützlich bleibt, sind die meist gehaltvollen, besonders historischen Anmerkungen, die immerhin nicht weniger als ein Drittel des Buches ausmachen.

Ganz frei von Fehlern und Ungenauigkeiten ist allerdings auch die englische Übersetzung nicht, wie wir an folgenden Beispielen zeigen wollen:

Wh. 34 „Nevertheless the citizens gradually mitigated the fire's golden streams" mit falschem Kasusbezug für gr. 59, 12 ὅμως ὑπομαλάττουσι τὸ πῦρ οἱ τῆς πόλεως ῥείθροις χρυσοῖς; Sch. 56 anders: „Trotzdem bekommen die Bewohner das Feuer in ihre Gewalt, als ob sie mit Strömen von Gold das unversöhnliche Element schließlich besiegten" mit Anm. 154 „Mit den ῥεῖθρα (Ströme) ist das Wasser gemeint, das die Wut des Feuers besiegte, wie man einen Feind durch Gold gewinnt". Doch diese Interpretation ist zu weit hergeholt, die Lösung liegt viel näher: χρυσοῦς als Epitheton für ῥεῖθρα meint ganz einfach den Widerschein des Feuerglanzes im Wasser, so wie Homer von goldenen (d. h. von der Sonne bestrahlten) Wolken spricht (Il. 13, 523; 14, 344 etc.).

Wh. 150 „and the letter was also signed with the royal seal" ungenau für ὑπεγέγραπτο δὲ τῇ ἐπιστολῇ καὶ βασιλικὴ ὑποτύπωσις 212, 18f., Sch. 157 korrekt „Der Brief trug auch die eigenhändige königliche Unterschrift".

Wh. 199 „they revelled in an orgy of festivities" ist unnötig frei für gr. 271, 4 ταῖς εὐωχίαις καταστιβαδεύονται; Sch. 195 bleibt hier genau bei der Wortbedeutung „nahmen sie auf ihren Liegen zum Schmause Platz".

Was schließlich die Einleitung und vor allem die Anmerkungen betrifft, so steht in diesem Punkt die englische Arbeit der deutschen an Umfang und Gehalt zwar zweifellos hintan, wird aber ergänzend zu Rate zu ziehen sein. Vgl. jetzt auch M. WHITBY, The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare. Oxford 1988.

Erich Trapp

Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Beiheft 3, Namenregister zu Miklosich-Müller IV und V. Bearbeiter: Norbert HENKELMANN, Annelies LUDAT. Stuttgart, Steiner 1986. 181 S. DM 58,–. Beiheft 4, Namentragende Inschriften auf Fresken und Mosaiken auf der Balkanhalbinsel vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. Bearbeitung: Vojislav DJURIĆ, Anna TSITOURIDOU; Redaktion: Athanasios FOURLAS, Ludwig STEINDORFF. Stuttgart, Steiner 1986. XV, 91 S., 1 Faltkt. DM 48,–.

Wieder sind zwei Beihefte zum „Glossar" erschienen, dessen griechische Hauptreihe allerdings derzeit etwas ins Stocken geraten zu sein scheint[1]. Während nun Beiheft Nr. 4, ähnlich wie Nrr. 1–2 (vgl. *JÖB* 35 [1985] 285–287), wie wir weiter unten sehen werden, als wertvolles wissenschaftliches Hilfsmittel anzusehen ist, trifft dies auf Nr. 3 leider nur sehr

[1] Korrekturzusatz: Anfang 1988 erschien immerhin Bd. III, Lfg. 1–2 Ἀρμένιοι – Βαρδάνης, bearbeitet von A. KATSANAKIS und G. WEISS.

beschränkt zu. Betrachten wir nämlich die in *MM* IV und V enthaltenen Editionen nach dem heutigen Forschungsstand, so ergibt sich, daß ein Namenindex zu *MM* V heutzutage weitestgehend überflüssig ist, wenn nicht gar die Gefahr des Rückfalls in, durch Neueditionen an sich überwundene, Fehler in sich birgt. Ich gebe im folgenden eine Gegenüberstellung der Neuausgaben, allerdings ohne Anspruch auf absolute Vollständigkeit:

MM V	16– 67	Th. Tzannetatos, Praktikon Kephallenias. Athen 1965
	84– 87	*NE* 12 (1915) 38–40
	88–134	A. Guillou, Les archives de Prodrome. Paris 1955
	135–145	*REB* 39 (1981) 101–125
	165–168	*JÖB* 27 (1978) 217–225
	168–170	S. Lampros, Palaiologeia III 122f.
	170f.	S. Lampros, Palaiologeia IV 190f.
	293–327	*REB* 39 (1981) 17–101
	327–391	*REB* 43 (1985) 19–151
	392–432	J. Tsiknopulos, Kypriaka Typika. Leukosia 1969, 9–65
	432–439	A. Guillou (s. o.) 162–176

Anderes Material ist für das Glossar ohnedies völlig irrelevant, teils weil es sich um Fälschungen handelt, mehr aber noch, da es dem 16.–19. Jh. (!) entstammt: *MM* V 74–75. 146–153. 193–238. 241–245. 285–292. Besonders schwerwiegend ist das Mitschleppen der zahlreichen Lesefehler des Praktikon von Kephallenia, das allein mehr als ein Viertel aller Namen dieses Beiheftes geliefert hat (!), z. B. Βαγγαρόπουλου statt Τζαγγαροπούλου, Βάρος statt Βόρος, Δαλασυκνός und Δηλασυνητός statt Δαλασσηνός, Κόντες Θεόδωρος statt Κοντοθεόδωρος usw. Wäre demnach bei einer Beschränkung auf *MM* IV (auf *MM* VI hat man ja auch bewußt verzichtet) weniger mehr gewesen, so hätte man dafür erläuternde Hinweise geben können auf: H. Ahrweiler, *TM* 1 (1965) 1–204; *PLP; TIB* I.

Ein Hinzufügen der Jahreszahlen wäre sicherlich auch dienlich gewesen, obwohl dann wiederum der aufmerksame Leser noch leichter hätte feststellen können, daß auch ein Namenverzeichnis nur zu *MM* IV kaum etwas mit der jetzigen Zielsetzung der griechischen Reihe des Glossars (Namen bis 1025) zu tun hat, da die betreffenden Urkunden aus späterer Zeit stammen (fast nur 13. Jh.!).

Der Fehler, sich durch Nichtbeachtung von der Entwicklung der Forschung der letzten 30 Jahre einfach überrollen zu lassen, trifft auf das Beiheft Nr. 4 in keinerlei Weise zu. Vielmehr stellt es, wie das ähnliche Inschriftenheft Nr. 2, eine wirklich nützliche Entlastung für die Bearbeiter und Benützer des Glossars dar. Nur wenige Korrekturvorschläge dazu:

Nr. 1: es handelt sich zweifellos um ein Gedicht, die ersten beiden Zeilen (bis „potestas" bzw. „sustentas") freilich ohne Beachtung der Quantitäten im Hexameter (vgl. P. Klopsch, Einführung in die mittellateinische Verslehre. Darmstadt 1972, 19–22), die dritte („Anno ... deno") und vierte („et ... maio") sind korrekt gebaut. Für die Restitution des weiteren Textes müßte diese Tatsache berücksichtigt werden.

Nr. 21, Z. 19 ματρὶ φῶς ENMΥΡΣΩ verbessere zu πατρὶ φῶς ἐν πυρσῷ.

Nr. 24: Ἰβηρόπουλος wohl schon Familienname wie später (vgl. *PLP*).

Nr. 28: eine Heranziehung von J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum (Paris 1981) würde zu einer Rekonstruktion des Bistumssitzes Πρισδιάνων bzw. Πρισδαρίου in Z. 2 oder 13 führen.

Nr. 44: -ου ist sicherlich nicht zu χορηγοῦ zu ergänzen, sondern Endung des Stifternamens.

Nr. 45: es handelt sich um Zwölfsilbler.

Nr. 51 4b Z. 1: ergänze metri causa τῷ vor χρόνῳ.

Nr. 53: statt Χρῆσος schreibe hier und im Index Χρύσος.

Nr. 61, 6: richtig „translatio reliquiarum".

Nr. 67, 4 Z. 5: τυχειρότευκτον offensichtlich für τῇ χειρὶ τευκτὸν.

Nr. 75: ἐτάφθη (schwacher statt starker Aorist) sollte nicht korrigiert werden.

Nr. 81: bei Annahme des Datums 1181 kämen wir auf Alexios II. (1180–3).

Abschließend sei mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, daß zwar Beihefte sehr nützlich sein können, aber doch die Gefahr darin liegt, von dem Hauptziel, der Publikation der griechischen Reihe des Glossars, abzulenken bzw. Kräfte abzuziehen. Daher der dringende Appell an alle in die Arbeit des griechischen Glossars involvierten Herausgeber und Mitarbeiter, im Interesse der Byzantinisten, Mediävisten und Osteuropahistoriker ihre Reihe – innerhalb von 13 Jahren ist es nicht einmal gelungen, das ganze Alpha zu schaffen – nun endlich zügig voranzutreiben.

Erich Trapp

Jean-Marie Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.–fin du IXe s.). I: Texte, II: Bibliographie, notes, Index et cartes (*Académie Royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres, Collection in-8°–2e série*. T. LXVI–Fasc. 1). Bruxelles, Palais des Académies 1983. 225+257 S., 4 Faltkt. 1500 bfr.

Es bedeutete keine leichte Aufgabe, die zahlreichen Nachrichten aus Heiligenviten, historischen und literarischen Quellen sowie aus Inschriften über die orientalischen Mönchskolonien im Rom des Hohen Mittelalters zu sammeln. Verf. ist es gelungen, auf Grund einer minutiösen Analyse des Quellenmaterials eine Geschichte jener sozialen Gruppe zu skizzieren, der im 8. Jh. mehrere Päpste entstammten.

Um voreilige Schlußfolgerungen von vornherein zu verhindern, spricht Verf. immer von „griechischen" (stets in Anführungszeichen) Mönchen und Klöstern, um darauf hinzuweisen, daß nicht die Ethnie, sondern die Sprache als Bindeglied galt. Nachdem in den ersten Dezennien des 7. Jh. einige locker gegliederte Ansiedlungen von „griechischen" Mönchen, vorwiegend Anachoreten, in Rom auftauchen, entstehen die ersten fest organisierten „griechischen" Klöster noch in der 1. Hälfte des 7. Jh. Diese Häuser gewinnen an Bedeutung durch den Zustrom von politisch oder religiös verfolgten Flüchtlingen (arabische Expansion im östlichen Mittelmeerraum, ikonoklastische Wellen). Die allgemeine Unsicherheit nach den Einfällen der Sarazenen am Ende des 9. Jh. unterbrach den Zustrom und setzte den „griechischen" Kolonien in Rom ein Ende.

Die Frage des jurisdiktionellen Verhältnisses der „griechischen" Klöster und ihrer Beziehungen zu den lateinischen Einrichtungen scheint mir im Kap. IV ein wenig schief gesehen: „Existait-il à Rome deux organisations monastiques nettement distinctes, l'une ‚grecque', l'autre latine?" (S. 77). Diese Fragestellung beruht offensichtlich auf einem Ordensverständnis, das im damaligen Rom noch unbekannt war; die μοναχικὴ τάξις unterscheidet sich im Lebensstil von dem sonstigen Klerus und steht seit dem Konzil von Chalkedon, can. 4 (Rhalles-Potles II 225; De Meester, De monachico statu § 19) unter der Aufsicht des Ortsbischofs. Gegen eine eventuelle Föderation der „griechischen" Klöster (Sansterre I S. 111) spricht die Tatsache, daß dieser Begriff bei selbständigen Koinobia außerhalb des Athos nur ausnahmsweise (z. B. auf dem Galesios-Berg in der Palaiologen-Zeit) Anwendung finden kann.

Verf. untersucht dann den Beitrag der „griechischen“ Klöster in Rom zur Entfaltung des Heiligenkultes, zu der darstellenden Kunst (Handschriftenilluminationen, Malerei, Mosaiken) und zur Buchkultur. In diesem Zusammenhang hätte der Beitrag der „griechischen“ Mönche zum Kirchengesang, besonders in der Frage des Verhältnisses der altrömischen und der später eingeführten gregorianischen Monodie, eine Hervorhebung verdient.

Durch die Trennung des Stoffes in zwei Bände (Text und Anmerkungsband mit über 2000 Anmerkungen!) wird die Geduld des Benutzers oft auf harte Proben gestellt. In der Fülle der behandelten, gut dokumentierten Detailfragen zeigt Verf. seine tiefe Vertrautheit mit der Materie. Es wäre daher ungerecht, hier und dort bibliographische Nachträge (z. B. über die literarische Tätigkeit des Papstes Zacharias) nachzuliefern. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das maßgebende Werk von W. Berschin, Griechisch-lateinisches Mittelalter, von Hieronymus zu Nikolaus von Kues (Berlin–München 1980) nicht mehr berücksichtigt werden konnte, obwohl bibliographische Nachträge in den vom Oktober 1982 datierten Addenda (II S. 229–232) beigeliefert wurden. Zu dem berühmten Cod. Vat. gr. 1666 (Sansterre I 174ff.; die im vorliegenden Buch genannten Handschriften sind aus dem Generalindex z. B. unter Vatican Bd. II S. 256 zu entnehmen) vgl. auch Berschin, a. O. 198ff.

Vier Karten im Anhang verdeutlichen die Stellung der „griechischen“ Häuser in Rom, deren Entstehung, gegenseitiges Verhältnis, ökonomische Bedeutung und Beitrag zur Stadtgeschichte auf Grund einer Fülle von Detailbeobachtungen in diesem Buch nahezu erschöpfend behandelt werden.

Christian Hannick

Gilbert Dagron, Constantinople Imaginaire. Études sur le Recueil des „Patria“ (*Bibliothèque Byzantine, Études* 8). Paris, Presses Universitaires de France 1984. 358 S., 8 Taf. ISBN 2-13-038581-8.

Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai. Introduction, Translation and Commentary, ed. by Averil Cameron and Judith Herrin in conjunction with Alan Cameron, Robin Cormack and Charlotte Roueché (*Columbia Studies in the Classical Tradition*, 10). Leiden, Brill 1984. XIV, 291 S. ISBN 90-04-07010-9.

Die beiden im gleichen Jahr erschienenen Werke kreisen bei unterschiedlichen Verfahren und Intentionen doch um ein Grundthema: das Bild Konstantinopels in den dunklen Jahrhunderten, gesehen durch das vielschichtige, in mancher Hinsicht ebenso „dunkle“ Medium der – zum Teil zeitgenössischen – „Patria“[1].

Ging es G. Dagron in seiner 1974 erschienenen „Naissance d'une capitale“ um die Verpflanzung Roms in den Osten im 4. (und 5.) Jahrhundert, so dokumentieren die Patria – „Autre ton, autres sources, autres siècles ...“ – die Distanznahme des Neuen in bezug auf das Alte Rom, wie sie sich bis zur Entstehung der Legendentexte vollzogen hat. Konsequent behandelt D. zunächst in der Einleitung die beiden literarischen Genera der *laudes* (ἐγκώμια) und der *patria* (*mirabilia*, θεάματα, θαύματα) und die nachweisbaren Vergleichstexte bezüglich Alexandreias, Athens und Roms; deren Unterschied zu Konstantinopel: die wesentlich größere zu überbrückende Distanz zwischen der geschilderten Größe von einst und den Autoren der Texte, wiewohl auch in Konstantinopel ein Einschnitt greifbar ist (den man wohl bald nach der ersten großen Pestwelle, also *ab* 541/2 ansetzen wird).

D. widmet das erste Kapitel (21–60) der Textgeschichte der „Patria“, wobei er *explicite* auf der Edition Th. Pregers (Leipzig 1901–1907) fußt. Die Charakterisierung des Inhalts der einzelnen Stücke verbindet sich mit der Diskussion der textgeschichtlichen Fragen, der Datierungskriterien und der Erstellung eines chronologischen Gerüstes, vor allem aber der Vergegenwärtigung der jeweiligen Beziehung eines Autors und seiner Zeit zur Geschichte – der Stadt Konstantinopel, keinesfalls des Byzantinischen Reiches.

Für den wichtigen frühen Text „Parastaseis Syntomoi Chronikai“ (im folgenden P) nimmt D. einen Abschluß des Textes – ausgenommen spätere Zusätze – sehr bald nach dem Tod des letzten in bezug auf einzelne Objekte genannten Kaisers, Leon III. († 741) an.

* * *

Ausschließlich diesem Text ist das zweite hier anzuzeigende Werk gewidmet. Die P sind nur im Cod. Par. gr. 1336 (11. Jh.) erhalten und stehen im ersten Band von Th. Pregers Edition der *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* (1901) zur Verfügung; Pregers Text samt kritischem Apparat wurde von den Herausgebern, Averil Cameron und Judith Herrin, unverändert übernommen, da (so die Herausgeber, S. 3) angesichts der Qualität von Pregers Edition und der großen Probleme, mit welchen der Text in der erhaltenen Form behaftet ist, eine wesentlich verbesserte Textgestaltung unmöglich sei. C. und H. setzen sich mit der vorliegenden Studie zum Ziel, den schwierigen Text als Quelle zugänglich zu machen, ihn zur patriographischen Literatur in Beziehung zu setzen und ihn als Zeugnis für die Kultur (und Literatur) des 8. Jahrhunderts aufzubereiten. Diesem Ziel dienen die sehr textnah gestaltete und neben den Text gestellte Übersetzung (55–165) und der reichhaltige und ausführliche Kommentar (167–277). Die Übersetzung ist rechts neben den unveränderten Nachdruck von Pregers Text gesetzt (unverständlich, warum die Originalpaginierung nicht zusätzlich aufgeführt wurde) und von knappen Anmerkungen begleitet, welche bestimmte Formulierungen der Übersetzung begründend erläutern und bisweilen auch Textkritik üben, zumeist ohne über Preger hinauszukommen. Einige Überlegungen zu Einzelstellen:

58, Z. 16: Die Verfasser neigen im Kommentar (170) eher der Textform Λέων (καὶ) Κωνσταντῖνος ... ἐνίκησαν zu (vgl. auch app. crit. zur Stelle) – warum wurde dann diese wahrscheinlichere Verbesserung nicht auch bei der Übersetzung berücksichtigt?

58, Z. 18: Berücksichtigt man, daß unmittelbar anschließend (Z. 20f.) von einem Erdbeben und dessen Folgen für die Statue der Phidaleia die Rede ist, so scheint für πληρεστάτῃ eine Übersetzung wie „obwohl ganz fest gebaut“ denkbar.

74, Z. 13 und 98, Z. 1, ἔξαμον: Die von Preger erwogene Konjektur ἐξάγιον ist paläographisch und inhaltlich naheliegend.

78, Z. 10 (und 79 Anm. 4): μεσοσυλλαβῶν soll vielleicht zum Ausdruck bringen, daß das Wort sich in der Mitte überkreuzt, weshalb (freundliche Anregung von S. Kaplaneris) folgende Anordnung denkbar ist:

[1] Die jüngst erschienene, umfangreiche Monographie von A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (*Poikila Byzantina* 8). Bonn 1988, konnte in diese Anzeige nicht mehr eingearbeitet werden.

A
Γ
ΑΓΙΟΣ
Ο
Σ

108, Z. 3: ἐμαοῦσαι ist vielleicht nicht „unmöglich" (so 109 Anm. 1), sondern als lautmalerisches Athesauriston („muhende" Kühe) zu halten.

Die Beispiele sollen zeigen, daß die Diskussion des Textes der P sicher noch nicht abgeschlossen ist; *eine* wesentliche Voraussetzung hierfür wurde im vorliegenden Band von C. und H. leider nicht geschaffen (und dies wird als Mangel empfunden): ein möglichst umfängliches griechisches Wortregister – Die Beschränkung auf den zwei Seiten (290f.) umfassenden *Index Graecitatis* (Greek terms mentioned or discussed in Introduction, Translation and Commentary) ist mir unverständlich.

Im Gegensatz dazu sind Einleitung und Stellenkommentar wohlüberlegt und kenntnisreich gestaltet. Hier seien die Überlegungen zur Datierung der P (17ff.) nochmals zusammengefaßt: 1. Während der Herrschaft des Philippikos/Bardanes (711–713) erste Materialsammlung; 2. in der Folge vielleicht erste Teileditionen; 3. wahrscheinlich vor den ersten ikonoklastischen Maßnahmen Leons III. Abfassung und Veröffentlichung eines Textes, der mit einigen Modifikationen mit dem uns überlieferten identisch ist. C. und H. kommen also zu einer um etwa 15 bis 20 Jahre früheren Datierung der Hauptmasse der P als D. Übereinstimmung herrscht jedoch bezüglich der Priorität der P vor den ps.-kodinischen Texten; für D.s weitere Überlegungen ist die Diskrepanz daher nicht von Bedeutung.

* *
*

D. widmet das 2. Kapitel seines Werkes der Gründertrias Byzas, Septimius Severus und Konstantin, den drei Heroen, die in den Patria in ganz unterschiedlichem Licht, aber jeweils fast ausschließlich auf die Stadt projiziert gesehen werden; bemerkenswert das Bild des Pescennius Niger als eines „Königs von Byzantion", eines Herrschers der griechischen Stadt im Gegensatz zu den Römern, auffallend auch, wie sehr die Ereignisse der Jahre 193–196 in den P an 324 herangerückt werden: Konstantin als Heerführer und Eroberer der Stadt, reflektiert in der Stadttopographie.

Kap. III (*Les Philosophes dans la rue*, mit Taf. 1) stellt die heidnischen Philosophen in ihrer Bedeutung für die hauptstädtische christliche Geisteswelt der Patria dar und hebt besonders die Rolle des Apollonios von Tyana hervor. Kap. IV (*Monuments et Prophéties*) behandelt die von anderen Orten herbeigeführten Statuen, ihre neuen Aufstellungsorte in Konstantinopel und ihre Beziehung zu diesen, wobei der Einfluß dieser (heidnischen) Darstellungen auf das Schicksal der Stadt eine besondere Rolle spielt. Das folgende Kapitel *L'hippodrome des patriographes* zeigt anhand der oftmals nur andeutenden, verkürzten Aussagen vielleicht am deutlichsten, daß die Patria ihr vornehmliches Lesepublikum in den eingefleischten Hauptstadtbewohnern, den Insidern, sehen. Die Zirkusparteien mit ihrer engen Verquickung von Sozialkonflikten, Sport und Politik machen das Hippodrom (neben der Sophienkirche) zum eigentlichen Mittelpunkt der Texte.

Die Kapitel VI und VII stellen ein Buch im Buch dar, da sie auf etwa 120 S. den „Bericht über die Erbauung des Tempels der Großen Kirche Gottes, die Heilige Weisheit genannt wird"[2] (= PREGER 74–108) in einer Weise aufarbeiten (Einleitung – Übersetzung mit Anmerkungen – Kommentar), die dem Parastaseis-Buch von C. und H. vergleichbar ist. D. betont, daß die Diegesis ein literarisches Werk ist, und bemüht sich dementsprechend, die Übersetzung trotz der eingeschobenen griechischen Termini nicht als „Arbeitsübersetzung" zu gestalten. Da beabsichtigt ist, die Diegesis an anderer Stelle näher zu behandeln, möchte ich die Diskussion einzelner Passagen hier unterlassen. Doch sei auf die hochinteressanten Kommentarabschnitte über die Baufinanzierung und über die „Rollenteilung" zwischen Gott, Kaiser und Architekten besonders hingewiesen.

[2] Vgl. jetzt auch E. VITTI, Die Erzählung über den Bau der hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrerer Versionen. Amsterdam 1986.

Im Schlußkapitel faßt D. die Gedanken über *Les empereurs, la ville et le temps* zusammen. Die Patria zeigen den Kaiser vermenschlicht als Anonymus vor der Krönung inmitten der (Klein-)Bürger der Stadt als einen von ihnen, und als gänzlich Veränderten dann μετὰ τὸ βασιλεῦσαι (322, vgl. PREGER 256). Nachdrücklich weist D. hier auf die transzendentalen Aspekte Konstantinopels hin, welches als Kaiserstadt an das Schicksal des Kaisertums, somit der Welt als ganzer gebunden ist – daher die starken Verbindungen (der Stadt, der Kaiser, der Patriographen) zu Apokalypsen und zu Orakeln. So tragen die Patria zugleich die christliche Ideologie des byzantinischen Kaisertums und die Antithese einer „Integration des christlichen Geistes durch das alte Byzanz"[3] und seine Bürger in sich, wie Dagron souverän ausführt.

Johannes Koder

[3] So H.-G. BECK, Anz. von H. HUNGER, Reich der Neuen Mitte. *BZ* 61 (1968) 346–349, das Zitat 349.

Photii Patriarchae Lexicon. Edidit Christos THEODORIDIS. Volumen I. Α–Δ. Berlin–New York, de Gruyter 1982. LXXXI, 465 S., 6 Taf. ISBN 3-11-008530-5.

Das Überlieferungsschicksal war dem Lexikon des Ph(otios) nicht wohlgesonnen. Seine Tradition hängt an einer einzigen Handschrift, dem „cod. Galeanus" (g), Trinity College 0.3.9/5985 in Cambridge aus dem 12. Jahrhundert, von der 45% des Textes durch Blattausfall verlorenging. Verhältnismäßig spät erst, kurz vor 1600, wurde ihre Existenz westlichen Gelehrten bekannt und danach oft, aber leider sehr fehlerhaft kopiert. Die *editio princeps* gab G. HERMANN 1808 in Leipzig nach zwei schlechten Kopien heraus; die Ausgabe war ein Fehlgriff. Richard PORSONs exakte Abschrift von g wurde ein Raub der Flammen, so daß er die Riesenmühe ein zweites Mal auf sich nahm, aber starb, bevor er sie publizieren konnte. Dieses besorgte erst Peter DOBREE, Cambridge 1822 (1823 in Leipzig nachgedruckt). Einen Fehlgriff stellt auch die nächste Ausgabe dar, die S. A. NABER 1864–65 in Leiden erscheinen ließ. LATTES hartes Urteil, er habe Porsons Abschrift benutzt, „cum Naberi editio tam multa ad arbitrium mutaverit omiserit, ut in lexicographorum studiis adhiberi nequeat" (Hesych, Proll. XLIV, 1), ist völlig berechtigt, gleichwohl ist NABERs Ausgabe der Ehre teilhaftig geworden, 1965 in Amsterdam photomechanisch nachgedruckt zu werden. Dieses Glückes kann sich leider der erste Lichtblick in der Textgeschichte des Lexikons des Ph. nicht rühmen, R. REITZENSTEINs, Der Anfang des Lexikons des Photios, Leipzig und Berlin 1907, worin er eine 1901 erworbene Handschrift (Berolinensis graec. oct. 22 = b), enthaltend den Text vom Anfang bis ἄπαρνος, mustergültig edierte und in einer bis heute unentbehrlichen (und auch durch die hier angezeigte Ausgabe nicht überholten) Einleitung analysierte. Im November 1959 entdeckte schließlich Linos POLITIS im Kloster Zaborda in Westmakedonien

jene Handschrift (cod. Zabordensis 95 = z, 13/14. Jh.), die die Lücken des Galeanus fast völlig schließt und die Anlaß und Grundlage der hier angezeigten Ausgabe bildet, die zum weitaus größten Teil also eine *editio princeps* darstellt. Die nicht eben rühmliche Vorgeschichte vorliegender Ausgabe seit der Auffindung von z hat TH(EODORIDIS) S. XXVII–XXIX geschildert. Nach der Lektüre dieser Seiten ist man sehr erleichtert, daß die vier Bogen eines schon gedruckten Editionsversuches Makulatur geworden sind und die Aufgabe einem wirklich kompetenten Fachmann übertragen wurde. So kann die so betrübliche Traditionsgeschichte von Ph.s Lexikon doch noch in ein erfreuliches Ende münden.

Die handschriftliche Überlieferung des Ph. ist vorzüglich und abschließend von K. TSANTSANOGLOU, Τὸ λεξικὸ τοῦ Φωτίου (*Ἑλληνικά* Παράρτ. 17). Thessalonike 1967, S. 36–112 (vgl. dazu Verf., *BZ* 64 [1971] 71–84) erforscht worden. Th. braucht daher seine Ergebnisse nur knapp zu referieren (XXX–XXXIV, vgl. S. 449), kann aber immerhin in einem wichtigen Punkt Licht in die Schicksale von g bringen, indem er nachweist, daß g sich einst im Besitze des Kardinals Ridolfi befand. Eine sehr nützliche graphische Darstellung der verschiedenen Überlieferungsträger (d. h. g und seiner alten Apographa b und z) und der in ihnen enthaltenen Textstücke gibt K. TSANTSANOGLOU, New Fragments of Greek Literature from the Lexicon of Photius. Athen 1984, S. 13.

Mit keinem Worte nimmt Th. zu den Einwendungen Stellung, die LEMERLE und Verf. (a. O. 78–84; vgl. Verf., Das attizistische Lexikon des Oros. Berlin 1981, S. 72f.) gegen die von TSANTSANOGLOU vorgenommene Datierung von Ph. erhoben hatten, was man hätte erwarten dürfen. Nach dem alten Satze, *qui tacet consentire videtur*, ist wohl zu vermuten, daß er die Einwendungen teilt.

Im Kapitel III der Prolegomena (S. XXXV–LX) versucht Th. nachzuweisen, das im Etymologicum Genuinum benutzte und oft zitierte λεξικὸν ῥητορικόν sei mit dem Lexikon des Ph. identisch und nicht eine seiner Vorstufen. Eine intensive Nachprüfung dieser These an sehr umfangreichem Textmaterial hat ergeben, daß Th.s Ansicht unhaltbar ist. Die eingehende Behandlung dieser wichtigen Frage (und der damit zusammenhängenden nach den direkten und indirekten Quellen des Ph.) findet sich an anderer Stelle dieses Bandes (S. 171–191).

Anders als Autoren literarischer und wissenschaftlicher Werke produzieren griechische – spätantike wie byzantinische – Lexikographen ihre Texte nicht, sondern tradieren gewöhnlich wortgetreu, was sie in ihren Quellen vorfinden, indem sie mechanisch kompilieren, sei es, daß sie die Bestandteile der Quellen gesondert nebeneinander stellen, sei es andererseits, daß sie Verschiedenartiges kontaminieren oder eigentlich Zusammengehöriges separieren, schließlich auch daß sie Vorgefundenes epitomieren. Ph. ist ein typischer Fall eines besonders unoriginalen, unselbständigen und mechanisch arbeitenden Kompilators. Sein Editor hat nicht den „korrekten" Wortlaut eines ursprünglich von einem ganz anderen Textproduzenten intendierten Textes, sondern eine bestimmte Text*stufe* zu rekonstruieren, wobei die dafür konstatierten Korruptelen, die Ph. vorfand und seinerseits tradierte, als Text des Autors Ph. zu respektieren und im Text zu drucken sind. Th. hat diesen seit langem (vgl. WILAMOWITZ, *DLZ* 1928, 2157 zu ADLERS Suidas-Ausgabe) anerkannten Grundsatz mit Recht akzeptiert (vgl. S. LXXVIIff.) und sich bemüht, ihn in seiner Textherstellung durchzuhalten (nicht immer; Verstöße dagegen z. B.: α 438. 463. 474. 2209. 2747, β 184, γ 206). Es muß sehr nachdrücklich betont werden, daß fast alle der zahlreichen Text„verbesserungs"vorschläge, die inzwischen von N. C. CONOMIS, *Hell* 33 (1981) 382–393; 34 (1982/83) 151–190. 287–330 (vgl. R. KASSEL, *ZPE* 53 [1983] 70–72), A. SIDERAS, *GGA* 236 (1984) 161–170, B. MARZULLO, *Mus. Crit.* 19/20 (1984/85) 275–314, R. TOSI, ebd. 315–328 unter eklatanter Mißachtung genannter Editionsmethode nicht nur Ph., sondern seine Quelle oder die Quelle seiner Quelle

korrigieren und jedenfalls im Text des Ph. nichts zu suchen haben. Th. hat also methodisch stringent einen zuverlässigen Text geliefert; er hat sich auch mit gutem Erfolg bemüht, zahlreiche, die Primärquellen betreffende Korruptelen zu konstatieren und Heilungsvorschläge im Apparat zu nennen (hierzu insbesondere bei MARZULLO a. O. gelehrte und scharfsinnige Beiträge)[1]. Der Quellen- und Testimonienapparat weist die Quellen und Parallelen in großer Ausführlichkeit und mit beeindruckender Kompetenz nach; gelegentlich finden sich überraschende Lücken (z. B. α 3094: Poll. 8, 63; δ 722: Harp. 77, 3 Bk.; mehrere sehr wichtige fehlende Verweise auf Pollux, der anscheinend nicht so sorgfältig verglichen wurde, bei MARZULLO a. O.), vor allem sind Querverweise auf andere Ph.-Glossen nicht ganz systematisch (viele fehlen z. B.: α 618 auf 622; α 1260 auf 1288; γ 52 auf 112; γ 119 auf 54; δ 358 auf 526 und umgekehrt). Das Latein der Apparate ist meist klar und gewandt (Ausnahmen: S. 144 zu gl. 1385 „. . ., qui probabiliter locutionem . . . mutavit" verfehlt statt „. . ., quem locutionem mutavisse probabile est"; S. 203 zu gl. 2109 *testatur* fälschlich passivisch verwendet). Die typographische Gestaltung des Bandes ist sehr ansprechend (allerdings sind die Akzente unproportional klein). Sehr bedauerlich ist, daß der kritische Apparat nicht auf Zeilenziffern des Textes, sondern auf Glossennummern bezogen ist. Dadurch wird die Benutzbarkeit bei längeren Glossen stark beeinträchtigt. Dieses sollte in den folgenden Bänden unbedingt geändert werden! Sehr anzuerkennen ist die große Korrektheit des Druckes (zufällig notierte Versehen: β 327, letztes Wort; krit. App. zu δ 180: δένδρου statt δένδρον; δ 572, Testimonienapp., Eur. Phoen. 96 statt 90; δ 859, Testimonienapparat: Miller, Mélang. p. 403 statt 400). Den Band beschließen umfangreiche Nachträge, sowohl zu den Prolegomena wie zum Text und zu den Apparaten. Besonderes Interesse kann hierbei die hier nachgeholte Kollation des cod. Berol. oct. 22 (b) beanspruchen. Die lange als verloren betrachtete Handschrift konnte in Krakau aufgespürt und von Th. dank dem Entgegenkommen polnischer Stellen mit Hilfe eines Mikrofilmes kontrolliert werden. Mit Genugtuung kann nun konstatiert werden, daß die von TSANTSANOGLOU (Τὸ λεξικὸ τοῦ Φωτίου S. 92) unter Annahme, REITZENSTEIN habe b falsch gelesen, „rekonstruierte" Aufschrift des Lexikons in b (hiergegen Verf., *BZ* 64 [1971] 76f.) als abwegig erwiesen worden ist (vgl. Th. S. 441).

Th. hat alle Handschriften des Ph. nach Filmen bzw. Photographien kollationiert und dankenswerterweise je zwei Seiten von g, z und b am Schluß des Bandes abgebildet (sehr störend ist, daß Bildunterschriften fehlen, das Verzeichnis auf S. 465 ist dafür kein Ersatz). Im höchsten Maße befremdlich ist, daß Th. selbst die im eigenen Lande befindliche Handschrift z nicht im Original hat benutzen können, da die Engstirnigkeit des für die Handschrift zuständigen Bischofs aus unerklärlichen Gründen die Einsichtnahme verweigert hat (Th. S. XXXII).

Zwar kommt das lange Kapitel III der Prolegomena zu einem verfehlten Ergebnis (wodurch leider einige der Glossen unrichtig ergänzt wurden) und sind nicht zuletzt deshalb die Quellensigla am Rande und die enstprechenden Angaben im Testimonienapparat insofern falsch, als statt der unmittelbaren Quelle eine davor liegende angegeben wird, doch wird dadurch der überaus positive Eindruck dieser vorzüglichen Ausgabe nicht sehr stark beeinträchtigt, die sicherlich als einer der herausragenden Beiträge der griechischen Gräzistik auf dem Gebiete der Texteditionen gelten kann. Mit gespannter Erwartung darf dem zweiten Bande der Ausgabe entgegengesehen werden, der nochmals ein größeres bisher unediertes Textstück bringen wird.

Klaus Alpers

[1] Korrekturzusatz: Vgl. jetzt auch die wichtige Rezension von G. DEGANI, *Gnomon* 59 (1987) 584–595.

Astrid Steiner, Untersuchungen zu einem anonymen Briefcorpus des 10. Jahrhunderts. (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe 15. *Klassische Sprachen und Literaturen*, Bd. 37.) Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris, Peter Lang 1987. 212 S. ISBN 3-8204-0968-8. sfr 47,–.

Diese an der Universität Bonn (bei E. Trapp) verfaßte Dissertation ist jenen 122 Briefen gewidmet, die von einem unbekannten Autor in der ersten Hälfte des 10. Jh.s geschrieben und zu Beginn der fünfziger Jahre unseres Jh.s entdeckt und publiziert wurden. Nach der zunächst getrennten Teiledition und der darauf folgenden gemeinsamen Gesamtedition durch B. Laurdas und R. Browning (1957) haben sich besonders J. Darrouzès, P. Lemerle und A. Markopulos mit dem Corpus befaßt; Markopulos plant eine kritische Neuausgabe, vor allem im Hinblick auf kodikologische, prosopographische und chronologische Fragen. Zudem hat einerseits W. Hörandner den Text für seine Monographie über den Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner (1981) und P. Speck desgleichen den schulischen Aspekt der Briefsammlung in seiner Arbeit über die Universität von Konstantinopel (1974) berücksichtigt.

Unter diesen Umständen stellte sich für die Dissertantin die Aufgabe, zusätzlich eigene Ergebnisse vorzulegen. Sie hat sich mit Eifer und Geschick an diese Aufgabe gemacht. Es versteht sich von selbst, daß sie bei dem angestrebten Überblick über die Forschungssituation und über das Corpus als solches auf die vorhandene Sekundärliteratur zurückgriff. Unter jeweiliger Angabe der Quellen hat sie für die byzantinische Epistolographie allgemein das Handbuchkapitel des Unterzeichneten, sowie G. Karlssons Buch über Ideologie und Zeremoniell, für die Datierung und Chronologie der Briefe die Untersuchungen von Browning, Darrouzès, Lemerle und Markopulos herangezogen. Schon für dieses Kapitel wurde – wie auch für alle folgenden – der Grundsatz befolgt, die zum Beleg ausgewerteten Textpassagen überwiegend in paraphrasierter Form zu bieten. Man wird dem im Hinblick auf die Schwierigkeiten der Übersetzung byzantinischer Texte manieriert-rhetorischen Stils zustimmen können, wenngleich der ständige Wechsel zwischen Paraphrasen und kleinen Textstücken (manchmal auch ganzen Briefen) im Original nicht gerade zur Übersichtlichkeit der Darstellung beiträgt.

Die Einteilung der Briefe in 8 thematische Gruppen (S. 18f.) – Freundschaft, Bitte, Danksagung, Empfehlung, Trennung, Trost/Ermunterung, Lob/Schmeichelei und Anklage – ist zwar gut gemeint, aber angesichts der häufigen Verwischung der Grenzen und der immer wieder vorkommenden Kombination dieser inhaltlichen Punkte in einem und demselben Brief – worauf die Verf. selbst in der Regel hinweist – doch einigermaßen problematisch. Unter den Aussagen des Anonymus zu einzelnen Aspekten der Epistolographie werden das Publikum (θέατρον!), der Überbringer, der Bescheidenheitstopos und die *captatio benevolentiae* behandelt. – Im Kapitel über die Chronologie führt die Verf. jene Briefe in Paraphrase an, die eindeutig eine Abfolge je zweier Nummern erkennen lassen (S. 31–39). Anschließend werden in der oben skizzierten gemischten Form Beispiele für verschiedene thematische Gruppen von Briefen vorgeführt (40–85; freilich in anderer Einteilung als oben S. 18f.). Dabei zieht die Verf. zeitgenössische Parallelen von Briefen des Patriarchen Nikolaos Mystikos, des Niketas Magistros, Theodoros Daphnopates und des Leon von Synada heran.

Im Kapitel „Sprachliche Untersuchungen" führt die Verf. zunächst unter dem Titel „Mimetischer Sprachgebrauch" nach einigen Worten über die Bedeutung der Mimesis jene mythischen Figuren, Sprichwörter und literarischen Anspielungen sowie die Bibelzitate an, die bei Laurdas nicht „oder nur teilweise" verzeichnet sind (86–107); unter dem Titel „Laurdas' Ergebnisse" werden weitere Beispiele aus diesen Gruppen herangezogen und mit

inhaltlichen Erklärungen versehen (108–112). Als eigene Beobachtungen führt die Verf. einige Beispiele für die Verkürzung bzw. Erweiterung, die Konkretisierung und die Bedeutungsveränderung der jeweiligen Vorbilder im Kontext der Briefstellen an (113f.). – In einem Abschnitt „Rhetorischer Sprachgebrauch und Stilistik" (115–128) bringt die Diss. nach der Analyse von drei Briefen, d. h. der Anführung der in diesen Briefen vorkommenden rhetorischen Figuren, eine alphabetisch geordnete Liste aller Tropen mit jeweils 2–6 Beispielen; nur für die Paronomasie wird von den insgesamt rund 70 Beispielen ein ganzes Dutzend vorgeführt. Eher knapp gehalten sind die Beobachtungen zu syntaktischen Besonderheiten: Vordringen von Präpositionalausdrücken, Inkongruenz im Numerus, Vorliebe für substantivierte Partizipien und die allgemeine Tendenz zur *variatio*.

Das Kapitel „Lexik" (129–142) beginnt mit einer alphabetisch geordneten Liste von seltenen oder in unüblicher Bedeutung gebrauchten Wörtern. Es handelt sich fast durchwegs um Komposita (Substantive und Adjektive), die aber nicht immer so selten oder ungewöhnlich sind, z. B. μεταφρονεῖν (130), ἀπαρασάλευτος (130), διακομιστής (131), oder συγκαταβατικός (134), das dem Byzantiner durch den theologischen Begriff der συγκατάβασις verständlich war; auch σύνταξις (135) in der Bedeutung „Verabschiedung" war jedem Epistolographen von dem *terminus* συντακτικὸς λόγος (= Abschiedsrede) bekannt. Parallelbeispiele für tatsächlich seltene Wörter und Athesaurista stammen begreiflicherweise oft aus dem von E. Trapp für die Edition seines Lexikons vorbereiteten großen Thesaurus, jeweils durch (= T.) gekennzeichnet. Die Mehrfachkomposita von Verben sind wiederum in einer alphabetischen Liste mit Parallelbeispielen zusammengestellt.

Im Kapitel über den Prosarhythmus (143–152) legt die Verf. – nach einer auf Hörandner gestützten kurzen Einleitung – die Ergebnisse ihrer eigenen Analyse vor. Während Hörandner in seinem Buch den Anfang des Corpus, d. h. ca. 10% des Gesamttextes einer Prüfung unterzogen hatte, wählte die Diss. demgegenüber eine ebenso lange Schlußpartie aus. Im Gegensatz zu Hörandner kommt sie zu dem Ergebnis, daß der Anonymus nicht den oxytonalen Typ des Schlußakzents bevorzugt, sondern die drei Typen (oxytonal, paroxytonal, proparoxytonal) etwa gleichmäßig verteilt verwendet. Zum Beleg dafür wird die Analyse des Textes von ep. 106–108 im Detail vorgeführt. Freilich zeigen sich dabei beträchtliche Schwankungen zwischen den einzelnen Briefen. Das Verhältnis der Schlußakzente (oxytonal : paroxytonal : proparoxytonal) lautet für ep. 106: 11 : 8 : 8, ep. 107: 2 : 9 : 7, ep. 108: 11 : 7 : 6. Zwar ergibt das summiert 24 : 24 : 21, aber es ist klar, daß bei der Zusammenstellung anderer Briefe die Proportionen sich verschieben können. Man sollte also eher den Schluß ziehen, daß ein sicheres, endgültiges Urteil über die Akzentverhältnisse in den Klauseln nur auf Grund der Prüfung des Gesamttextes oder zumindest eines großen Teiles davon möglich ist.

Mit Recht hat die Diss. den „Untersuchungen zur sozialen Stellung des Anonymus" breiteren Raum gewidmet (153–206). Zunächst zeichnet sie das Bild eines „einsamen Gelehrten, der sehr zurückgezogen lebt" – immerhin erteilte er doch regelmäßig Unterricht an mehrere Schüler! –, der ziemlich mittellos ist und eine recht pessimistische Lebensauffassung habe. Mit der Verwendung von τύχη und der Überzeugung vom „Auf und ab der Zeit" kann man das allerdings nicht untermauern, weil es sich dabei um sehr geläufige Topoi der byzantinischen Rhetorik handelt. Zum Verhältnis des Anonymus zu seinen Schülern und zu seiner sozialen Stellung weist die Verf. zu Recht auf seine Larmoyanz („der oft lamentierende Tonfall", 156) hin. Der „Professor" gehörte zu der intellektuellen Mittelschicht, die auf Grund ihrer Ausbildung ein gewisses Ansehen genoß, aber so gut wie keinen materiellen Rückhalt hatte. Daher auch die wiederholten Klagen über nicht oder zu spät bezahltes Honorar und die unverhohlenen Bettelbriefe (z. B. ep. 1.11.24.54.70.78). Hier reiht sich auch

die Überempfindlichkeit des Anonymus an (ep. 10.17.30.32 u. a.). Wenn er gegen seinen Intimfeind, den Kanstrisios, zu Felde zieht, der ihm Schüler abspenstig macht und seinen Unterricht herabsetzt, geht es freilich um seine eigene Existenzgrundlage. Daß Byzantiner auf höfliches Grüßen seitens des Partners besonderen Wert legten, hängt mit der Überschätzung äußerer Formen zusammen (ep. 75). – Ein doppeltes Register, Personennamen und Titelverzeichnis, mit gelegentlichen prosopographischen Anmerkungen bzw. mit Erklärung der Funktionen und Rangtitel beschließt diesen Abschnitt.

Für die „Lehrtätigkeit des Anonymus und das Unterrichtswesen seiner Zeit" hat sich die Verf. im wesentlichen auf Speck gestützt, kritische Bemerkungen – etwa zu der Vorstellung einer zunftmäßigen Organisation – jedoch keineswegs unterdrückt (178–180). Den ἔκκριτοι bzw. ἐπιστατοῦντες unter den Schülern wird die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet. Sie werden als Eliteschüler, Musterschüler, leitende Schüler und Assistenzlehrer bezeichnet; das m. E. treffende moderne Wort Tutoren kommt, soviel ich sehe, in der Dissertation nur einmal von ungefähr vor. Daß diese Tutoren eine demokratische Wahl ohne Einfluß des Professors durchführen können, ist bemerkenswert (ep. 80). Über den Lehrstoff im besonderen läßt sich aus dem Briefcorpus wenig erschließen: Die Diss. spricht vom „geringen Informationsgehalt" (186); es ist das alte, nicht unbegründete *gravamen* moderner Gelehrter gegenüber der byzantinischen Epistolographie. Zum Ausgleich hat die Verf. alle pädagogisch relevanten Stellen gesammelt und, soweit möglich, ein Bild dieser Privatschule und der Persönlichkeit ihres Professors zu geben versucht. Es zeigt sich, daß dieser trotz gelegentlicher Anwendung der Prügelstrafe im Grunde stets zur Milde gegenüber seinen Schülern neigte, daß er sie nach ihrem Arbeitseinsatz und ihrer Begabung einstufte, den Tutoren ziemlich freie Hand ließ, den Kontakt mit den Eltern oder Erziehungsberechtigten nicht nur wegen der Honorarzahlungen hielt und das Zusammenwirken aller Beteiligten für den Erfolg der Schule zu mobilisieren versuchte.

In einem Schlußabschnitt „Die anderen Tätigkeiten des Anonymus" (202–206) geht die Diss. auf den von Markopulos behandelten Auftrag des Patriarchen ein, der von dem Professor die Kollation einiger Handschriften zwecks Erstellung einer neuen „Ausgabe" verlangt hatte. Wir sehen hier, wie die philologisch hochwertige Tätigkeit der Textkonstitution mit jener des Kopisten verbunden war. Daß der Anonymus auch literarisch tätig war und seine Werke, von denen er nur in Bescheidenheitstopoi spricht, an Kollegen zur Beurteilung und Verbesserung versandte, entspricht einem unter byzantinischen Intellektuellen verbreiteten Usus.

Angesichts der Schwierigkeit der Materie (Verständnis der Brieftexte) und der bereits vorgegebenen Fachliteratur hat die Verf. aus ihrer Aufgabe das Beste gemacht, was man von einer Dissertation erwarten konnte.

Herbert Hunger

François HALKIN, Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits (dix Vies ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicétas de Paphlagonie) (*Cahiers d'orientalisme* 13). Genève, Patrick Cramer 1986. 171 S. 4°.

Père François HALKIN, der Senior der Bollandisten und unermüdliche Editor griechischer hagiographischer Texte, legt in kurzem Abstand nach einer analogen vorangegangenen Publikation 10 unedierte anonyme Viten und 6 ebenfalls unbekannte Enkomia des Niketas Paphlagon vor.

Die Märtyrer der 10 Vitae bzw. Passiones sind:

1. Proklos und Hilarios, Ankyra: *BHG* 2374. – 2. Lucia und Geminianus, Rom/Sizilien: *BHG* 2241 (Übersetzung aus dem Lateinischen: *BHL* 4985). – 3. Domninos, Thessalonike: *BHG* 2109. – 4. Martha, Maria und Leukarion: *BHG* 2257. – 5. Agathonikos: *BHG*, Nov. Auct. 39z. – 6. Basiliskos, Komana: *BHG* 241. – 7. Kapitolina und Eroteïs, Kappadokien: *BHG* 292. – 8. Eugenios und Makarios: *BHG* 2127. – 9. Timotheos, Prusa: *BHG* 2460. – 10. Gordianos, Rom: *BHG* 2165. – Bis auf Nr. 7 ist alles mit einer französischen Übersetzung versehen.

Die Enkomien des Niketas Paphlagon gelten folgenden Heiligen:

1. Jakobos ἀδελφόθεος: *BHG* 766a. – 2. Timotheos: *BHG* 1848n. – 3. Lukas: *BHG* 993c. – 4. Fünf Märtyrer von Satala: *BHG* 646c. – 5. Nikolaos: *BHG* 1364d. – 6. Johannes Klimakos: *BHG* 883c.

Wie man sieht, sind die beiden Teile der Publikation disparat. Die 10 anonymen Texte gehören in jene hagiographische Kategorie, die H. DELEHAYE einst als „genre épique" bezeichnet hat, d. h. sie entbehren so gut wie jeder historischen Grundlage. Die Toponyme, soweit sie neu auftreten, lassen sich nicht identifizieren, manche Texte weisen nicht einmal Phantasienamen auf. Dazu kommt, daß der Erhaltungszustand der Handschriften zum Teil unter mechanischen Beschädigungen gelitten hat. Obwohl einige Handschriften dem 10. und 11. Jh. angehören, dürfte auch für sprachliche Beobachtungen außer Unsicherheiten im Kasusgebrauch und verschiedenen Anakoluthen wenig abfallen. Der Herausgeber nennt folgende Hapax-Wörter: αὐχετός (25). – ἐμφρικός (53); offenbar ist ἔμφρικτος zu schreiben. – φυλακόγηρε (55) und das Dvandva λογολογίαις (98; s. auch λογολεσχίαις 122, 7).

Die 6 Texte des Niketas Paphlagon unterscheiden sich natürlich in ihrer Stilisierung wesentlich von den anonymen Stücken. Sie gehören zu den hochrhetorischen byzantinischen Enkomien und zeichnen sich durch einen ebenso dichten wie beladenen Stil aus. Es gibt kaum einen Satz, ja Satzteil, der nicht mit irgendeiner rhetorischen Figur zu tun hätte. Der Autor liebt u. a. Superlative von zusammengesetzten Adjektiven, z. B. φιλαγαθώτατος, θεομακαριστότατος, ἀξιεραστότατος, ἀξιομνημονευτότατος, ἱεραρχικώτατος, τελεταρχικώτατος. Man hat bei der Lektüre den Eindruck, daß einige Hapax-Wörter – insbesondere Komposita – auftreten, die man dereinst in dem Lexikon wird lesen können, das von E. TRAPP seit langem vorbereitet wird (vgl. *JÖB* 35 [1985] 149–170). Es nimmt nicht wunder, daß Père HALKIN auf eine Übersetzung dieser Enkomia verzichtet hat. Übrigens stammen 4 der 6 Stücke (1–3.6) aus dem Cod. Par. gr. 755, der im letzten Text auch eine Art Sphragis mit dem Namen des Niketas enthält[1]. – Daß äußere Gewand der Publikation ist, wie bei allen Bänden der Reihe, sehr nobel.

Herbert Hunger

[1] Druckfehler (in Auswahl):

S. 21, 5 ἐσπέπασας, l. ἐσκέπασας. – 24, 11 τοσαύτου, l. τοσούτου. – 24, 6. Zeile von unten εὐδοκία, l. εὐδοκίας. – 37, 4 l. δαίμονας. – 38, 10. Z. v. u. δίαθοι, l. διαθείη. – 39, vorletzte Z. ἐρρωστίας, l. ἀρρωστίας. – 40, 3 ὀρωθείς, l. ῥωσθείς (von ῥώννυμι). – 51, 11. Z. v. u. ἀργῷ, l. ἀγρῷ. – 55, 21 l. ἀγαλλιᾶσθαι. – 56, 8. Z. v. u. l. ἁμαρτωλῶν. – 108, 10. Z. v. u. ἐξευτελοῦς, l. ἐξ εὐτελοῦς, auf στόματος bezogen; 111, 16. Z. v. u. καδεέστερον, l. καταδεέστερον. – 112, 7. Z. v. u. κακονίζων, l. κανονίζων. – 113, 9. Z. v. u. l. ὑψηλῆς. – 114, 11 εὐϊλαστευόμενον, l. εὐϊλατευόμενον. – 117, 14 l. ἀμφιάσμασιν. – 129, 13 Λουκᾶν γὰρ τὸν ἡμασμένον. Man kann an ᾑμαγμένον (von αἱμάσσω, bluten lassen) oder ἱμαγμένον (itazistisch von ἱμάσσω, peitschen) denken. Immerhin heißt es 131, 13f. von Lukas μέχρις αἵματος καὶ πικρίας βασάνων καὶ θανάτου συγκακοπαθεῖς. – 134, 1 l. χαρμόσυνος. – 134, 18, l. ἐπιφθονώτατοι. – 137, 13. Z. v. u. περείαις, l. πορείαις. – 141, 4. Z. v. u. γηΐνος, l. γηΐνοις. – 157, 3. Z. v. u. ἀπαταισχύντως, l. ἀκαταισχύντως.

Three Byzantine Military Treatises. Text, translation and notes by George T. DENNIS – Tres tractatus byzantini de re militari. Edidit, anglice vertit et adnotavit George T. DENNIS (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 25 – *Series Washingtonensis* = *Dumbarton Oaks Texts* 9). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1985. XV, 380 S. m. 10 Abb. u. Pl. ISBN 0-88402-140-8. US $ 28.–.

Le traité sur la guérilla (*De velitatione*) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969). Texte établi par Gilbert DAGRON et Haralambie MIHĂESCU †, traduction et commentaire par G. DAGRON. Appendice: Les Phocas, par J.-C. CHEYNET (*Le monde byzantin*). Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1986. 358 S., 1 Faltkt. ISBN 2-222-03838-3.

Die beiden zu besprechenden Bücher sind als Ergebnis des neugeweckten Interesses für die Kriegsliteratur und das Heerwesen der Byzantiner zu betrachten.

G. T. DENNIS ediert und übersetzt ins Englische: a) den anonymen kriegswissenschaftlichen Text des 6. Jh.s, der unter den konventionellen Titeln Περὶ στρατηγικῆς bzw. Περὶ στρατηγίας oder Anonymus Köchly-Rüstow, nach den Namen der ersten Herausgeber, bekannt ist. Der Wert dieses Textes liegt vor allem darin, daß die Situation der Armee und die Kriegführung vor den Änderungen präsentiert werden, welche im Strategikon des Maurikios geschildert werden (S. 10–135); b) den unter den Titeln Περὶ παραδρομῆς oder *De velitatione bellica* bekannten Text aus der 2. Hälfte des 10. Jh.s (S. 144–239), worüber unten eingehender die Rede sein wird, und c) den unter der Bezeichnung Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου bekannten anonymen Text vom Ende des 10. Jh.s. Er gibt Anordnungen für den Kampf gegen die Bulgaren, höchstwahrscheinlich unter Kaiser Basileios II. (S. 246–327).

Im zweiten zu präsentierenden Werk edieren G. DAGRON und der inzwischen verstorbene rumänische Gelehrte H. MIHĂESCU ebenfalls den Text über den Guerillakrieg (*De velitatione bellica*), und DAGRON überträgt ihn ins Französische[1].

Offensichtlich war die Zielsetzung der beiden Arbeiten verschieden. DENNIS beschränkt sich auf das Wesentlichste, in seiner Art, die uns bereits aus der Edition des Maurikios-Strategikon bekannt ist. Beim zweiten Werk liegt der Schwerpunkt nicht auf Edition und Übersetzung des Textes, welche sehr geglückt sind, sondern auf der Auseinandersetzung mit den darin auftretenden Problemen der byzantinisch-arabischen Kämpfe.

Was die DENNIS-Edition betrifft, ist es besonders erfreulich, daß die drei militärischen Abhandlungen nun im *CFHB* vorliegen. Die Einleitungen zu den Editionen sind kurz und inhaltsreich. Der *apparatus criticus* befindet sich jeweils nach dem Ende jedes Kapitels, wo gelegentlich auch eine kurze Kommentierung verschiedener *notabilia* des Textes zu finden ist[2]. Sehr nützlich für das bessere Verständnis der Beschreibungen des byzantinischen Lagers

---

[1] DAGRON weist auf S. 25 darauf hin, daß er die Edition von DENNIS nicht berücksichtigen konnte.

[2] Manchmal bleiben aber die Erwartungen des Lesers unerfüllt. So hätte man z. B. gern etwas über das Problem der Zugehörigkeit des kleinen Textes Περὶ τοξείας zum Anonymus des 6. Jh.s gelesen; die letzte Edition dieses Textes von O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, die auf S. 4, Anm. 9 zitiert wird, taucht im kritischen Apparat der DENNIS-Edition (§ 44–47) nicht auf. Auf S. 47, Anm. 1 hätte die Arrianus-Ausgabe von A. G. ROOS, Leipzig 1928, anstatt jener von J. SCHEFFER erwähnt werden sollen.

sind die Zeichnungen, welche in den ältesten Handschriften des Anonymus des 10. Jh.s enthalten sind; sie werden hier von Dennis zum ersten Mal veröffentlicht (S. 257–261). Er fügt einen Kommentar und fünf eigene Zeichnungen an, die als Begleitung zur Edition von besonderem Nutzen sind (S. 329–335). DENNIS liefert auch Skizzen zu den Beschreibungen von Festungsmauern im Anonymus des 6. Jh.s (S. 136) und eine Karte, die einen geographischen Überblick über das byzantinische Reich des 10. Jh.s gibt.

Den allgemein guten Eindruck dieses *CFHB*-Bandes trüben die zahlreichen orthographischen Fehler, Betonungs-, Trennungs- und Druckfehler. Beispielsweise seien erwähnt: ἵκανόν (S. 16, 50), τὰς φύλακας (24, 25), ἀνά-γκη (40, 88f.), τοῦς (48, 32), ἠμῶν (80, 50), ἄναγκαῖον, ἰππέας, ὀμοίως (86, 23, 7, 18), ὀρ-ᾶσθαι (116, 24f.), ἅρμασι (296, 13, anstatt ἄρμασι; vgl. S. 343), ταχ-υτῆτι (306, 105f.). Den Band der *Three Byzantine Military Treatises* beschließen drei Indices.

Der Edition von DAGRON und MIHĂESCU geht eine detaillierte Einführung voran. Sowohl im Text als auch in der Übersetzung stellt man des öfteren Unterschiede zwischen den Ausgaben von DENNIS und DAGRON/MIHĂESCU (letzterer war nur an der Textausgabe beteiligt) fest, die aber unbedeutend sind. Außer der oft unterschiedlichen Interpunktion (z. B. VII 1ff., XVII 3ff.) seien folgende Beispiele angeführt: DENNIS Pr. 33 ἀπαριθμῶμαι, DAGRON/MIHĂESCU Pr. 27 ἀπαριθμῶμεν; DENNIS VIII 10 τὰ συρτά, DAGRON/MIHĂESCU VIII 8 τοὺς παρασυρτάτους; DENNIS X 29 ἢ τυχόν, DAGRON/MIHĂESCU X 22 εἰ τυχόν; DENNIS XXII 5 ἀδρᾶς, DAGRON/MIHĂESCU XXII 3 σφοδρᾶς. Erwähnenswert ist, daß in der französischen Ausgabe die Kapitel in Paragraphen unterteilt sind, was bei DENNIS nicht der Fall ist. Die Unterteilung von DAGRON/MIHĂESCU kann unter Umständen zu einer gewissen Verwirrung führen, zumal im Buch einmal nach Paragraphen, ein anderes Mal nach Zeilen zitiert wird[3]. Eine gewisse Schwierigkeit verursacht auch das Fehlen der jeweiligen Kapitelzahl auf jeder Seite, so daß der Leser beim Aufsuchen einer konkreten Stelle gezwungen ist, stets den Beginn der verschiedenen Kapitel im Text zu suchen.

Auf S. 138 beginnt der Kommentar, der, wie schon angedeutet, den Rahmen der üblichen Erläuterungen zu einer Textedition bei weitem überschreitet. Er ist in acht Kapitel gegliedert, in welchen folgende Themen behandelt werden: I. (S. 139–160) Die byzantinischen kriegswissenschaftlichen Werke und ihre Glaubwürdigkeit; vor allem werden die Werke von Leon VI. und jene aus der Zeit von Nikephoros Phokas besprochen und ihr Milieu präsentiert. II. (S. 161–175) Die Autorschaft des Anonymus *de velitatione bellica*. Kaiser Nikephoros Phokas soll Notizen verfaßt und einen seiner Offiziere mit der Kompilation des Werkes beauftragt haben. Letzterer redigierte es erst nach dem Tod des Kaisers, vielleicht sogar nach dem Ableben von Ioannes Tzimiskes. Es ist nicht leicht zu unterscheiden, was welchem der beiden zuzuschreiben ist. Nach einem Vergleich zwischen diesem und dem anderen anonymen Text des 10. Jh.s kommt DAGRON zu dem Schluß, daß der Redaktor des ersteren der Autor des zweiten Werkes gewesen sein dürfte[4]. III. (S. 177–193) Die arabischen Einfälle und die byzantinische Reaktion darauf, die byzantinischen Streitkräfte, ihre Waffengattungen und deren soziale Einstufung. Im Kap. IV (S. 195–214) stellt DAGRON die Hypothese auf, daß die Anweisungen des Nikephoros Phokas von Skizzen zur Erläuterung der verschiedenen Truppenbewegungen begleitet waren. Dazu erstellt der Autor 16 Zeichnungen zu den im Text beschriebenen militärischen Bewegungen. Dieses Kapitel wie auch Kap. V (S. 215–237), das

---

[3] Die Zeilenzahlen sind allerdings kleiner gedruckt und hochgestellt; s. auch die erklärenden Bemerkungen auf S. 320f.

[4] Von der Richtigkeit dieser Hypothese wurde ich nicht hundertprozentig überzeugt.

sich der Taktik und Strategie des Guerillakrieges widmet, sind für die Kriegshistoriker von besonderem Interesse. Kap. VI und VII (S. 239–257, 259–274) befassen sich mit verschiedenen wichtigen Themen der byzantinischen Armee, wie den Streitkräften der Ostgrenze, ihrer Organisation, Funktion und ihren Unterschieden zu den übrigen byzantinischen Soldaten, der Belohnung der Krieger und ihrem Privilegium, in Rechtsfällen nicht Zivilbeamten, sondern militärischen Behörden unterstellt zu werden. Letzteres bedeutete praktisch eine Trennung von Zivil- und Militärgesellschaft[5]. Im letzten Kapitel (VIII, S. 275–287) wird die Rekrutierung und Finanzierung des Heeres behandelt, wobei DAGRON die diesbezügliche Politik Nikephoros Phokas' für bahnbrechend hält. Diesem Kaiser schreibt er zum großen Teil die Militarisierung der Gesellschaft zu. Kurze Ausführungen über die Rolle der Idee des heiligen Krieges bei den byzantinisch-arabischen Auseinandersetzungen schließen dieses Kapitel ab.

Zum besseren Verständnis des sozialen Milieus, in dem sich der Guerillakrieg entwickeln konnte, folgt eine Appendix von J.-C. CHEYNET über die Genealogie der Phokas-Familie (S. 289–315). Ein Stammbaum dieser Familie und die Indices schließen den Band ab.

Mit diesen beiden Neuerscheinungen ist die Byzantinistik um drei neue Textausgaben bereichert, wobei mit dem Beitrag von DAGRON gleichzeitig eine wertvolle Abhandlung über die byzantinische Armee vorliegt.

Taxiarchis G. Kolias

[5] Die Meinung von DAGRON (S. 39, Anm. 1 und 246f.) und DENNIS (S. 153), daß die καμινοβίγλια/καμινόβιγλα Straßenwachen und keine „Feuertelegraphen" waren, kann ich nicht teilen.

Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum: Byzantinische Geschichte von 969 bis 1118. Nach der Chronik des Johannes Zonaras. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Erich TRAPP (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 16). Graz–Wien–Köln, Styria 1986. 208 S. ISBN 3-222-10295-3. öS 220,–.

Ioannes Zonaras, der bedeutende byzantinische Kanonist des 12. Jahrhunderts, wollte mit seiner 'Επιτομὴ ἱστοριῶν eine kurzgefaßte Geschichtsdarstellung bieten. E. TRAPP hat es nun unternommen, das Ergebnis dieses Vorhabens partiell ins Deutsche zu übertragen, konkret den Werkteil zu den Jahren 969 bis 1118. Einleitung mit knapper Stil- und Quellenanalyse (7–20), bibliographische Hinweise (21–22)[1], Register der Titel, Ämter und Namen (197–205), Herrscher- und Patriarchenlisten (206–207) sowie Anmerkungen (185–194) begleiten die Übersetzung (23–184), die in ihrer Korrektheit selten Verbesserungen erfordert.

Letzteres trifft aber für die Forderungen Isaaks I. an Michael VI. zu, die in drei parallelen ὡς-Sätzen enthalten sind, von denen ὡς καί τινος μεταδώσει μοι νῦν ἐξουσίας βασιλικῆς [662, 7–8][2] nicht abweichend „falls er mir jetzt einen Teil der kaiserlichen Macht überträgt"

[1] Die Textausgabe der Bücher I–VI des Werkes durch PINDER wäre besser gleich hier statt Seite 25 zu nennen, zumal auch sie einem Abschnitt der Übersetzung zugrunde liegt.

[2] Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die griechische Quellenedition, solche in runden Klammern wie bisher auf Seiten der Übersetzung.

(119), sondern „daß er mir ..." lauten muß. Die im Verlauf der damaligen Ereignisse[3] genannten ἄρχοντες τῶν ἑταιρειῶν [664, 5] sind nicht „Kommandanten der Palastwache" (120), sondern „Anführer von (bewaffneten) Gefolgschaften (Mächtiger)". Ein Bote wird vom Kaiserhof zu Konstantinos Dalassenos gesandt ὅρκοις αὐτὸν βεβαιώσοντα ὡς οὐδενὸς ἀνιαροῦ πειραθήσεται [588, 8–9], nicht „damit er ihn mit Eiden verpflichte, nichts Böses zu versuchen" (73), sondern „damit er ihm durch Eide bestätige, man werde nichts Böses versuchen". Von der Logik her bereits unglaubhaft ist es, daß bei einem Aufruhr „jeder dem Nächsten eine Waffe in die Hand gab" (86), ehe gemeinsam angegriffen wurde; ἕκαστος τῷ προστυχόντι τὴν δεξιὰν ὁπλίσας [610, 9] sagt vielmehr aus, daß sich jeder mit dem gerade Verfügbaren die Rechte waffnete. – Der Stratege von Baasparkan richtet, von Feinden bedrängt, ein Hilfsersuchen an den βασιλεύς zu Konstantinopel [638, 2–4]. Erst dieser, der Kaiser – und nicht der Stratege selbst (103) – weist den Liparites an, mit seinen Iberern συνελθεῖν τοῖς 'Ρωμαίοις. – Mit τὰ σώματα λελωβημένοις ἐκ τῆς νόσου τῆς ἱερᾶς καὶ τοῖς λελεπρωμένοις [581, 1–2] sind wohl Aussätzige in verschiedenen Krankheitsstadien gemeint oder davon bzw. von symptomatisch vergleichbaren Leiden Befallene[4], gewiß aber bedeutete ἱερὰ νόσος zu jener Zeit nicht Epilepsie (68)[5]. Schlimm ergeht es in der Übersetzung dem darniederliegenden Alexios I., denn die Ärzte kommen überein, „den Schlund des Kaisers mit Eisen auszubrennen" (178), wogegen σιδήρῳ τὸν στόμαχον καυτηριάσαι [759, 5–6] in der Realität das Setzen von Schorfen im Magenbereich mittels Brenneisen anzeigt[6]. Der Kaiser starb zwar dennoch, aber bei Zonaras erst [764, 7] περὶ τὴν ἑσπέραν ἐξέλιπε, während er bei T. schon einmal davor „verschied" (180). 'Ο μὲν οὖν ἀπῄει [762, 17] bezieht sich dort freilich richtig auf Ioannes II. Komnenos, der also wegging, nämlich vom Sterbebett seines Vaters.

Gar nicht übersetzt wurde [544, 17] (46) ἄπεισιν οὖν ὁ Φωκᾶς, [723, 1] (156) ψήφῳ συνοδικῇ „durch synodales Votum" und [668, 16] (123) αὐτὸς(2), das in den Zusammenhang αὐτὸς αὐτῷ ... ἀπονενεμηκώς, αὐτὸς καὶ ἀφελέσθαι ... αὐτόν gehört.

Wie hier ist auch sonst einige Male zu vermerken, daß im Deutschen eine noch bessere Umsetzung der griechischen Vorlage möglich gewesen wäre: Begriffswiederholungen werden durch *variatio* verschleiert, *e.g.* σίνομαι [683, 4–5.11] „verwüsten", dann „verheeren" (132); στρατηλάτης [523, 12; 533, 8.16] „General" (33), „Heerführer", „Stratelates" (39); (τῆς βασιλείας) ἐπέβησαν [667, 2], (τοῦ κράτους) ἐπέβη [667, 13] „(Kaiserwürde) bekleideten", „(Macht) erlangt" (122). Der gegenteilige Fall kommt ebenfalls vor. 'Υπισχνέομαι und ἐπαγγέλλομαι [521, 5.8] werden beide mit „versprechen" (32) übersetzt, ἀποστασία und τυραννίς [731, 1–2.8] mit „Umsturz" (161). Bei den mannigfachen, gern kombinierten Ausdrücken für die Ausübung

[3] M. D. SPADARO, La deposizione di Michele VI: un episodio di „concordia discors" fra chiesa e militari. *JÖB* 37 (1987) 153–171. Die dort behandelte σκηνή des Patriarchen Michael Kerullarios ist mit σκηνουργούμενον [573, 4–5] vergleichbar.

[4] Siehe A. HOHLWEG, Zur Geschichte der Lepra in Byzanz, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, II. Würzburg 1986, 69–78; weiters G. STICKER, Hiera Nousos, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften* 3 (1933) 139–150.

[5] A. PHILIPSBORN, IEPA ΝΟΣΟΣ und die Spezial-Anstalt des Pantokrator-Krankenhauses. *Byz* 33 (1963) 223–230.

[6] Beschreibung des Vorgangs etwa bei Paulos von Ägina, Epitome iatrike VI (II 87–88 HEIBERG). Vgl. L. J. BLIQUEZ, Two Lists of Greek Surgical Instruments and the State of Surgery in Byzantine Times. *DOP* 38 (1984) 191.200 (*s. v.* καυτήριον). Antike Kautere bei E. KÜNZL, Medizinische Instrumente aus Sepulkralfunden der römischen Kaiserzeit. *Bonner Jahrbücher* 182 (1982) 25–26.

der Staatsgeschäfte [in Auswahl: 520, 4; 539, 4–5; 569, 13; 616, 15; 649, 13; 650, 7–9; 653, 2–3; 670, 6–7; 681, 15–16; 731, 18; 734, 2–3] ist eine Differenzierung natürlich sehr schwierig, wenigstens eine klare Scheidung von διοίκησις, κυβέρνησις und μεταχείρισις (Verwaltung, Lenkung und Handhabung) hätte aber versucht werden können. – Διεπρεσβεύσατο πρὸς τὸν βασιλέα, συγγνώμην αἰτῶν [534, 14–15] bedeutet nicht bloß „verhandelte mit dem Kaiser, indem er um Gnade flehte“ (40), sondern genau „sandte dem Kaiser Botschaft, in der er ...“; ebenso δημόσια ἔργα, χαλκουργήματα φημί [738, 10] nicht „öffentliche Bauwerke, nämlich solche aus Kupfer“ (165), sondern „öffentliche Monumente aus Bronze“. Nach λόγοις δηχθείς kommt es durch καὶ μᾶλλον ὅτι [607, 14] zu einer Steigerung der Betroffenheit, jedoch nicht im Deutschen (84).

Ob die Wiedergabe von ἀρχιερεύς [520, 11.13; 594, 9; 669, 8] mit „Prälat“ (31. 76. 123), von ἀρχηγός (τῶν Οὔγγρων) [748, 2] mit „Häuptling (der Ungarn)“ (171) und von προβουλεύματα [664, 12] mit „Vorwürfe“ (120) (besser: Absprachen) optimal ist, sei dahingestellt.

Mißverständlich ist es, für τῶν ἀνακτόρων τοῖς πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον [719, 14–15] „zu dem in der aufgehenden Sonne gelegenen Palast“ (154) zu schreiben, da nicht die Tageszeit angesprochen ist, sondern die Lage des Palastteils gegen Sonnenaufgang. Die ἐθνικοὶ στρατιῶται [716, 4–5] mögen „heidnisch“ (152) gewesen sein, primär soll aber zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich um fremdstämmige – im Gegensatz zu den makedonischen – Soldaten gehandelt hat. Nur ein Druckfehler wird (ἀποκατέστησε) τοὺς ἐκείνου ἀδελφιδούς [670, 3–4] „(setzte) seinen Neffen (wieder ein)“ (124) sein.

Fraglich erscheint schließlich, ob jeder „general reader“ mit „Karthagern“ (32) und „Bus“ (160)[7] im byzantinischen Kontext ohne erklärenden Zusatz etwas anzufangen weiß.

Die voranstehenden Ausstellungen sind in Relation zum Gesamtumfang gering, und so fügt sich auch dieser Band gut in die renommierte Reihe „Byzantinische Geschichtsschreiber“ ein. Möge sie weiteren Bestand haben!

Ewald Kislinger

---

[7] Hier hätte schon die Beifügung von „forum Bovis“ im Namenregister geholfen.

Alexander Kazhdan in collaboration with Simon Franklin, Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge, Cambridge University Press – Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1984. XIV, 298 S. ISBN 0-521-24656-3.

A. P. Kazhdan and Ann Wharton Epstein, Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1985. XXII, 287 S., 53 Abb. auf 32 Taf. ISBN 0-520-05129-7.

Erst vor kurzem (*JÖB* 34 [1984] 265–268) konnten wir hier „People and Power“ anzeigen, ein Werk, das durch manche seiner bewußt provokant vorgetragenen Thesen zu Kritik, ja Widerspruch reizte, auf jeden Fall aber zu lebendiger Auseinandersetzung anregte. Nun sind diesem Buch in kurzen Abständen zwei weitere gefolgt. Alle drei verraten auf Schritt und Tritt untrüglich die persönliche Handschrift ihres Autors, auch wenn sie sich im einzelnen in der Anlage deutlich voneinander unterscheiden.

Hatte sich K. im erstgenannten Buch global und von verschiedensten Seiten aus auf die Suche nach dem *homo byzantinus* begeben, so signalisiert das unter Kazhdan–Franklin firmierende Werk schon durch seinen ungleich nüchterneren Titel, daß es sich hier in weit höherem Maß um philologische Detailforschung handelt, um Einzelstudien zu Autoren des 11. und 12. Jh.s. Dabei legt K. das Schwergewicht auf den Vergleich zwischen Autoren einer und derselben Periode, um hinter der monolithisch-statischen Fassade der byzantinischen Literatur das Unterschiedliche, Individuelle deutlich werden zu lassen und so einen Beitrag zu jener noch zu erarbeitenden *Geschichte* der byzantinischen Literatur zu liefern, die ja K.s große Vision ist.

Im ersten Kapitel (Approaches to the history of Byzantine civilisation: from Krause to Beck and Mango) wird eine kritische Sichtung jener Werke unternommen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten mit der byzantinischen Kultur als Ganzer beschäftigt haben. Das heute weithin unbeachtete Werk von Krause wird aus der Versenkung geholt und als eine angesichts der Entstehungszeit und der damals noch recht schmalen Quellenbasis erstaunliche gedankliche Leistung gewürdigt. Nach verschiedenen eher konventionell strukturierten Werken wie Runciman, Bréhier oder der additiven *Cambridge Medieval History* werden die neuen Ansätze in Hungers „Reich der Neuen Mitte“ („the first modern attempt to integrate, rather than merely to juxtapose, the various aspects of Byzantine culture“) und insbesondere bei Guillou herausgestrichen. Breiten Raum nimmt schließlich die kritische Auseinandersetzung mit Becks „Jahrtausend“ und Mangos „Byzantium“ ein.

Die übrigen Kapitel sind jeweils einzelnen Autoren gewidmet: II. The social views of Michael Attaleiates; III. Theodore Prodromos: a reappraisal; IV. Eustathius of Thessalonica: the life and opinions of a twelfth-century Byzantine rhetor; V. Gregory Antiochus: writer and bureaucrat; VI. Nicephorus Chrysoberges and Nicholas Mesarites: a comparative study; VII. Nicetas Choniates and others: aspects of the art of literature.

All diese Kapitel im gebührenden Ausmaß zu würdigen, ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich; man wird es vielleicht verständlich und legitim finden, wenn sich der Rezensent speziell mit dem Prodromos-Kapitel etwas näher auseinandersetzt. Dieses Kapitel enthält wertvolle Präzisierungen biographischer Daten und zeigt darüber hinaus – ganz im Sinne von K.s Generallinie – deutlich auf, daß die Ansichten des Prod. nicht einfach als konventionell einzustufen sind, sondern sehr spezifische Züge einer typisch komnenischen Tradition aufweisen (S. 108: „Hörandner ... views Prodromos' *Kaiserbild* ... as purely conventional. In fact, however, Prodromos does not simply regurgitate a standard configuration of standard ideals. On the contrary, his opinions are specifically appropriate to, and typical of, twelfth-century Byzantium ... Prodromos may deal in conventional concepts, but their meaning for him is specific.“).

Was die Frage der Zuweisung der sogenannten „Manganeia“ betrifft, so nimmt bekanntlich die Wendung πτοεῖ με γὰρ ὁ Πρόδρομος ὁ προδραμὼν ἐκεῖνος in einem dieser Gedichte eine Schlüsselstellung ein. Papadimitriu (gefolgt vom Rez.) hatte darin eine Anspielung auf den bereits verstorbenen Theodoros Prodromos gesehen, der demgemäß als Verfasser nicht in Frage käme. K. bringt dagegen (S. 88) Šestakovs Interpretation ins Spiel, wonach mit den zitierten Worten ein Vorgänger (etwa Michael Italikos) gemeint sei, und schlägt als weitere Möglichkeit vor, darin den Vater des Dichters zu sehen. Nun kann ich mir schwer vorstellen, ὁ πρόδρομος ὁ προδραμὼν mit „der Vorgänger, der mir vorausgegangen ist“ zu übersetzen. Hier muß schon ein Wortspiel mit dem Namen Prodromos vorliegen. K.s Vorschlag der Deutung auf den Vater des Dichters ist aber überlegenswert. – Das Zeugnis der Handschriften spricht für, nicht gegen die Zuweisung an Prodromos. Das wird von K. betont und wurde auch von mir seit jeher festgestellt. Damit ist bewiesen, daß die betreffenden Gedichte nicht etwa

einem Namensvetter des berühmten Dichters gehören, sondern von der Überlieferung – ob zurecht oder nicht – dem Theodoros Prodromos zugeschrieben wurden. Wenn trotzdem von mir und anderen an der Bezeichnung „Manganeios Prodromos" festgehalten wird, so ist dies als Kurzformel für diesen Tatbestand zu verstehen. – Ein kleines Mißverständnis muß in diesem Zusammenhang aufgeklärt werden: K. meint, der Marc. XI 22 enthalte auch echtes Prodromos-Gut, und verweist dazu auf eine Fußnote in meiner Edition; ich referiere dort jedoch nur die Meinung Mionis und Bernardinellos, wonach Teile des in Rede stehenden Gedichtcorpus von Prodromos seien – eine Meinung, die ich nicht teile, die allerdings auch nicht als widerlegt gelten kann, solange nicht alle Gedichte ediert und analysiert sind. Nach wie vor bleibt aufrecht, daß keines der im Marc. XI 22 enthaltenen „Prodromika" in irgendeiner Handschrift zu finden ist, die auch echte Werke des Prodromos enthält. – Das von mir seinerzeit ins Treffen geführte metrische Argument schließlich ist nach K. (S. 89) „intriguing, but cannot be decisive"; dem ist voll zuzustimmen. – Wie differenziert K. in dieser Frage vorgeht, zeigt sich darin, daß er trotz aller gegen Papadimitriu (und den Rez.) vorgebrachten Argumente weiterhin von einem Pseudo-Prodromos spricht; ja er selbst ist es, der die Unterschiede in der Biographie der beiden Autoren deutlich herausarbeitet (die Besprechung in *Hell* 35 [1984] 426–431 gibt in diesem Punkt K.s Position etwas ungenau wieder). Die Frage bleibt also offen; manches ist noch zu tun im Hinblick auf innere Kriterien (Stil, Vokabular, Motivschatz etc.), und es ist zu hoffen, daß uns darin die von M. und E. Jeffreys in Aussicht gestellte Edition der historischen Gedichte des „Manganeios Prodromos" ein gutes Stück weiter voranbringen wird.

Das Problem der Ptochoprodromika und die Entwicklung der einschlägigen Forschung werden sehr klar und richtig dargestellt (S. 90f.). Interessant, daß K. die Unechtheit der Gedichte als bei weitem nicht bewiesen ansieht. Die Sprecher in den einzelnen Gedichten sind nach ihm – wie nach Majuri (und dem Rez.) – „no more than literary personae", und das metrische Argument will K. auch hier nicht recht gelten lassen: „But might one not expect different versification in a different genre?" Freilich haben H. und N. Eideneier diesen Punkt sehr wohl mitberücksichtigt, konnten aber, wie es scheint, weder K. noch Speck (Varia I. Bonn 1984, 275ff.) noch Alexiou (Neograeca medii aevi. Köln 1987, 19–24 mit interessanten Hinweisen zur Morphologie) überzeugen – der Rez., durch empfangene Schelte vorsichtig geworden, zieht es für diesmal vor, sich einer eigenen Stellungnahme zu entschlagen.

Eines der interessantesten Kapitel ist jenes über Nikephoros Chrysoberges und Nikolaos Mesarites. Es ist dies der in vielen Teilen geglückte Versuch des Vergleichs zweier Darstellungen desselben Ereignisses, von denen die eine ziemlich konventionell bleibt, die andere hingegen ein ganz bestimmtes Persönlichkeitsbild des Autors widerspiegelt. Während Chrysoberges in typischer Rhetorenmanier der „Dekonkretisierung" der Wirklichkeit huldigt und in diesem Sinne z. B. die Nennung von Namen eher meidet, nennt Mesarites gerne Namen und hält sich auch sonst gern bei spezifischen Details auf; auch in der Beschreibung der Apostelkirche spricht er sein Publikum unmittelbar an und „creates an atmosphere of intimacy so different from the rigid didacticism of Chrysoberges".

Das Choniates-Kapitel ist eine detailreiche Untersuchung verschiedener Eigenheiten des Autors in Erzähltechnik, Motivschatz usw. Letztlich scheint alles den negativen, pessimistischen Grundton des Niketas zu unterstreichen. So zeigt K. etwa im Abschnitt „Shades of colour and shades of meaning" (S. 257ff.), daß Vielfarbigkeit von diesem Autor als negativ empfunden wird: Das Wort ποικίλος ist oft (nicht immer) negativ besetzt und signalisiert Instabilität. „Disaster, in Choniates, is usually red" (S. 261), und auch Purpur ist darin eingeschlossen; dagegen unterscheidet Eustathios zwischen Purpur und unheilvollem Rot.

„Ships in storms: on imagery and historical interpretations" (S. 263ff.) zeigt einmal mehr, wie eine und dieselbe an sich durchaus konventionelle Metapher bei zwei Autoren (Niketas Choniates und Nikephoros Gregoras) in unterschiedlicher, dem Welt- und Menschenbild des jeweiligen Autors entsprechender Weise angewandt wird. Das klingt wie ein Gemeinplatz, und doch erscheinen die Ausführungen K.s richtungweisend für eine möglichst differenzierte Interpretation byzantinischer literarischer Texte im Hinblick auf die ihnen stets inhärente Dialektik zwischen allgemein byzantinischer Konvention einerseits und individuellen, nur zum Teil zeit- und milieubedingten Anschauungen andererseits.

Nicht von ungefähr ist das Buch von Kazhdan und Epstein als ein Band der Reihe „The Transformation of the Classical Heritage" erschienen – sollte es ein Zufall gewesen sein, dann war es ein glücklicher; denn das klassische Erbe ist hier – wie überall, wo von byzantinischer Kultur die Rede ist – einer der Gegenstände der Untersuchung, aber eben speziell im Hinblick auf die Veränderungen, die auch der Umgang mit diesem Erbe in einer sich wandelnden byzantinischen Gesellschaft durchmacht. Im 9. und 10. Jh., so K.s Position (S. 135f.), ist das Verhältnis zu den klassischen Texten gekennzeichnet durch Sammlung und Transkription, im 11. und 12. durch Assimilation und Reflexion. Platon wird im 9. Jh. transkribiert, aber erst im 11. Jh. studiert. Euripides wird von Psellos genau gelesen, vielleicht das erste Mal seit Georgios Pisides, im 12. Jh. kommt es dann zu einem intensiven Tragiker- (besonders Euripides-) und Aristophanes-Studium, einer echten Rezeption, die sich in der Literatur der Zeit vielfältig niederschlägt.

Aber die antike Tradition steht nicht im Vordergrund des Interesses; sie bildet eher die Folie, vor der das eigentliche die Autoren interessierende Geschehen abläuft: Zentrales Thema sind Veränderungen in der Kunst – in der Literatur ebenso wie in der bildenden Kunst – als Zeichen und als Auswirkung bestimmter Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft. In diesem Sinne sehen die Autoren ihr Buch als (S. XXI) „an initial effort in using art as a historical document". Dieser Ansatz ist zwar an sich nicht völlig neu, bietet aber doch speziell für den in Rede stehenden Gegenstand (Byzanz im 11. und 12. Jh.) noch viele bisher nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten. Die Autoren bieten eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu teils bekannten, teils weniger bekannten Objekten und lassen auf diese Weise manches in neuem Licht sehen.

Daß es dem Leser nicht immer ganz leicht ist, ihnen dabei zu folgen, liegt vielleicht zum Teil an der Arbeitsweise, zum anderen Teil an der Komplexität des Gegenstandes. Um es kurz an einem kunsthistorischen Beispiel zu illustrieren: Die Darstellung Symeons des Styliten im Cod. Dionysiou 587 mit der starr schematischen Haltung des Heiligen und der übrigen Figuren wird mit Bildern im Pariser Psalter verglichen; hier (im Dion. 587) werde klassizistischer Illusionismus durch abstraktere Darstellungsweise abgelöst, vielleicht im Sinn einer Wende zu einer populäreren, weniger gelehrten (less sophisticated) Ausdrucksform, die den Inhalt breiteren Kreisen zugänglich machen soll. Möglichst effiziente Glaubensverkündigung steht also im Vordergrund. Die klassizistischen Elemente des 10. Jh.s sind nicht vergessen, sie werden vielmehr (etwa in den großen Mosaikenzyklen) in dieses Gesamtkonzept integriert. Interessant, daß auch gewisse volkstümliche Züge in die Ikonographie eindringen wie etwa die Darstellung des in einem Korb wie zum Opfer vorbereiteten Jesuskindes in Kirchenapsiden des 12. Jh.s (später werden dann daraus jene drastischen Darstellungen des Melismos; vgl. M. Garidis, *JÖB* 32/5 [1982] 495–502). Die Vermutung, diese Neuerung könnte mit den dogmatischen Diskussionen der Zeit zusammenhängen (S. 162; so auch Garidis, a. O.), ist nicht von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite stehen elitär-klassizistische Erscheinungen wie die profanen Motive der Fußbodendekoration im Pantokrator-Kloster. In starkem

Gegensatz zu statisch-ruhigen Darstellungen des 10. und 11. Jh.s steht die expressiv-bewegte Apostelkommunion in Perachorio aus dem 3. Viertel des 12. Jh.s. Komplementär zur Monumentalmalerei mit ihrer didaktisch-pastoralen Breitenwirkung entwickeln sich – besonders in aristokratischen Kreisen, teilweise als Mittel imperialer Repräsentation, im 10. Jh. wie im 11. und erst recht im 12., man denke an die vielen Epigramme – Formen der privaten Religiosität mit der ihnen eigenen künstlerischen Ausprägung (Reliquiare, Votivgegenstände). Es gibt also gleichzeitig mehrere Entwicklungslinien, die sich teilweise überschneiden und durch die solcherart sehr komplexe Gesamtsituation mitunter schwer auseinanderzuhalten sind.

Als wirtschaftlich-soziale Grundlagen für die in den Werken der Kunst festzustellenden Veränderungen sehen die Autoren das Erstarken der Stadtbevölkerung (auch der Provinzstädte) einerseits und – vor allem dann im 12. Jh. – den Aufstieg der großen aristokratischen Familien andererseits an. Besonders augenfällig wird der Siegeszug des aristokratisch-dynastischen Prinzips in dem breiten Raum, den genealogische Fragen bei Historikern und Rhetoren einnehmen (selbstverständlich zum Teil genusbedingt, aber doch eben nicht in dem Ausmaß, wie es in der Komnenenzeit festzustellen ist). Sehr richtig ist auch die Beobachtung (S. 110), daß ein offenkundig verstärktes Interesse an der Jagd ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen ist. Im Zeremoniell entspricht dem nun propagierten kriegerischen Kaisertyp die Wiedereinführung der Schild-Erhebung, in der Münzprägung die Verwendung der Bilder der Krieger-Heiligen (S. 113ff.).

Die Aktivitäten Konstantins IX. im Schulwesen förderten die Interessen der städtischen Oberschicht. Die dadurch vermehrte Möglichkeit der Rezeption des antiken Erbes führt zu größerer geistiger Beweglichkeit, die immer auch eine gewisse Portion Skeptizismus einschließt – eine Bewegung, der Kaiser und Kirche bald gegenzusteuern versuchen (Prozeß des Italos), die aber weiterhin Früchte trägt. Daß rationalistische Strömungen vom Westen her beeinflußt sein können, liegt nahe, läßt sich aber im einzelnen oft nicht beweisen. Interessante Hinweise auf die auch unter diesem Aspekt zu sehenden verstärkten Ost–West-Kontakte im 12. Jh. finden sich im Kapitel „Byzantium and Alien Cultures" (S. 167–196).

Wir lassen es bei diesen wenigen Andeutungen, mit denen wir einige der Grundlinien des Buches nachzuzeichnen versuchten, bewenden. Der Leser wird aus den vielfältigen Beobachtungen und den zum Teil überraschenden Schlüssen eine Fülle von Anregungen schöpfen. Er wird sicher die eine These überzeugend finden, die andere weniger, und er wird zu manchem Beispiel ein Gegenbeispiel finden, durch das er das Bild verändern oder auch nur in Details korrigieren zu können meint. Ein kleines Beispiel: Unter „Intellectuals in Society" (S. 130f.) wird von der Zugehörigkeit der Literaten zu bestimmten sozialen Gruppen gesprochen: Im frühen 9. Jh. dominieren monastische Persönlichkeiten wie Theophanes und Theodoros Studites; ab der Mitte des Jahrhunderts tritt ein neuer Typ von nichtmonastischen Intellektuellen in den Vordergrund, ab etwa 900 kommt die herrschende Elite dazu (Kaiser, hohe Beamte usw.); erst in der Komnenenzeit entsteht eine eigene Gruppe „armer", also nicht beamteter Literaten à la Prodromos oder Tzetzes. Das alles ist *grosso modo* richtig und wohl auch unbestritten – nur am Anfang würde ich das monastische Element nicht ganz so stark herausstreichen: Neben Theodoros Studites gibt es immerhin einen Nikephoros, etwas später einen Leon Mathematikos und einen Ignatios Diakonos; man denke an die auffallenden Parallelen zwischen den Karrieren von Tarasios und Nikephoros einerseits und von Photios andererseits. – Ein wenig überzogen scheint mit der Gedanke (S. 190f.), wonach der Streit um das *filioque* die verschiedenen Herrschaftsmodelle (feudal im Westen, autokratisch in Byzanz) widerspiegele, auch wenn eine byzantinische Quellenaussage so gedeutet werden kann. – Zum Italos-Prozeß (S. 159) ist CLUCAS (München 1981) leider noch nicht berücksichtigt. Der Stand der Glykas-Frage, wie er auf S. 161 referiert wird, ist der von KRUMBACHER, *implicite* der von BECK; die neue Sicht in KRESTENS Styppeiotes-Artikel (*JÖB* 27 [1978] 49–103) ist nicht berücksichtigt.

Abschließend können wir nur der Hoffnung Ausdruck verleihen, daß viele Byzantinisten die beiden hier vorgestellten Bücher[1] lesen und daß es zu einer intensiven Diskussion all der darin vorgetragenen Thesen kommt. KAZHDAN hat jedenfalls gemeinsam mit seinen Co-Autoren wichtige Schritte gesetzt, um durch neue Befragung der Quellen deren Informationswert besser auszuschöpfen. Der „initial effort" sollte weitere Schritte evozieren, die uns dialektisch zu einem besseren Verständnis des vielschichtigen Phänomens Byzanz führen.

Wolfram Hörandner

[1] Die äußere Gestaltung der Bände ist ansprechend, Druckfehler sind selten; hier seien nur jene angeführt, die dem Leser Schwierigkeiten bei der Verifizierung von Zitaten verursachen können: KAZHDAN–FRANKLIN, S. 196, Anm. 2: BZ XI l. BZ XLI. – KAZHDAN–EPSTEIN, S. 85, Anm. 31: 500 l. 900; S. 131, Anm. 25: Hist. Ged. 83 l. 38; S. 199, Anm. 3 Bernard l. Barnard.

Alain DUCELLIER, La façade maritime de L'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle (*École pratique des Hautes Études, VIe section. Documents et Recherches sur l'Économie des Pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age*, ed. Paul LEMERLE, XIII). Thessalonike, Institute for Balkan Studies 1981. XLI, 702 S., davon 7 S. mit Karten und 16 Abb. auf 8 Tafeln.

Nach vielen Einzeluntersuchungen zum Thema ist nun die monumentale Monographie über den Nordwesten Albaniens erschienen. Ein jedes Buch ist unter den Schwierigkeiten seiner Zeit entstanden. Das gilt in besonderem Maße für Albanien, über das der Rezensent selbst einmal eine Studie versucht hat. Albanien war bis zum Tod des Parteichefs Enver Hodscha eines der verschlossensten und unbekanntesten Länder Europas, das nur wenigen Eintritt gewährte. Bis vor wenigen Jahren galten noch ganz die Worte von K. JIREČEK: „Das Kloster auf dem Sinai, und die Ruinen von Ninive oder Persepolis waren zugänglicher als die Burg Skanderbegs in Kroja" (Albanien in der Vergangenheit, in: Illyrisch-Albanische Forschungen, I. München–Leipzig 1916, 88). Zwei Weltkriege sind seitdem über das Land dahingegangen, während der Kulturrevolution nach chinesischem Muster wurden viele Kulturdenkmäler zerstört, wie etwa die Moschee zu Peqini. Am 12. IX. 1967 wurde Albanien zum ersten atheistischen Staat erklärt, und 1259 Kirchen, Klöster und Moscheen mußten geschlossen werden. Das Repertoire der wesentlichen Kulturdenkmäler ist seit langem bekannt. Es ist daher sehr verwunderlich, daß in der jüngsten Zeit Klöster wie Kolkondasi oder Ardenica aus der Vergessenheit auftauchen, die stets als längst vernichtet ausgegeben worden waren. Ganze Gebiete wie etwa das von Voskopoie sind in ihren Denkmälern noch gar nicht erfaßt. Das Buch von D. ist vor der Öffnung des Landes gegenüber den breiten Touristenströmen geschrieben worden, und heute kann sich niemand mehr vorstellen, wie schwierig ein jedes Unternehmen in Albanien war. Auch in der von D. gestellten Frage ist die Forschung inzwischen weiter vorgeschritten. Als letzte zusammenfassende Publikation sei

genannt: J. FERLUGA, Dyrrhachion und sein Gebiet vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. *Glas CCCLXIII de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts. Classe des sections historiques* 5 (1986) 65–130.

Die Kunstdenkmäler haben bei D. die Funktion, die Kultur des Landes im allgemeinen Sinne zu illustrieren, sie sind aber sicherlich vereinzelt hervorragende Zeugnisse für den geschichtlichen Verlauf. Aus diesem Grunde seien einige der Monumente herausgegriffen, welche in dem Buch von D. genannt werden, ohne daß auf ihre geschichtliche Bedeutung aufmerksam gemacht worden wäre. Die Via Egnatia dürfte in den beiden wichtigsten Orten auf der östlichen Seite der Adria einen Triumphbogen des Galerius besessen haben. Derjenige zu Thessalonike feiert den Triumph des Kaisers 298 über die Perser. Camillo Praschniker fand im Turm nahe des Stadttores von Durazzo (S. 31) als Spolie ein Relief aus der Zeit des Galerius verbaut, das Victoria zeigt, die vor einem *ferculum* stehend den Sieg aufschreibt. Es dürfte sich hierbei um den Rest eines anderen Triumphbogens handeln, mit welchem sehr wahrscheinlich der Sieg über die Sarmaten von 394 gefeiert worden ist. Das Relief steht heute vor dem archäologischen Museum zu Tirana; vgl. H. und H. BUSCHHAUSEN, Die Spolie zum Triumphbogen zu Dyrrhachion. *Römisches Österreich. Jahreshefte der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie* 11/12 (1983/1984) (Festschrift Erna Diez) 7–15. Nicht weit von der Fundstelle in Durazzo entfernt liegt das Amphitheater, welches Hadrian errichten ließ. An der Stelle, welche für gewöhnlich dem Nemesisheiligtum vorbehalten ist, befindet sich eine kleine Kapelle (S. 33ff.), die in die Gänge des Theaters eingebaut ist: im Gang steht das Taufbecken, seitlich der Kapelle ist eine *sepultura ad corpus* und direkt an diese grenzend der Lokulus mit noch nicht geöffnetem Märtyrergrab. Im Westen der Kapelle liegt ein Arkosolium; hier ist auf der Südseite die Gottesmutter in vollem kaiserlichen Ornat, flankiert von zwei Erzengeln und einem Stifterpaar dargestellt. Der geistliche Stifter nennt sich in einer Inschrift Alexander. Neben ihm steht der hl. Stephanus. Auf der Südseite erscheint die Gottesmutter noch einmal, sie ist wieder von zwei Erzengeln flankiert und nun auch durch die beiden Tugenden Eirene und Sophia, ähnlich dem Titelblatt im Wiener Dioskurides mit Iuliana Anicia von 512. Als Vergleich bietet sich die Kapelle mit Votivbildern im Amphitheater zu Salona an (I. NIKOLAJEWIĆ, Images de Salone et de Dyrrachium. *ZRVI* 19 (1980) 59–70). Die Mosaiken wurden ins 10. Jahrhundert datiert, weil D. Ähnlichkeiten mit dem Alexandermosaik in der Hagia Sophia zu Konstantinopel zu sehen glaubt (!). Wann aber ist die Kapelle entstanden? Die Datierung ergibt sich eindeutig aus der Mauertechnik der Hochwände; sie haben genaue Parallelen in der Stadtmauer, welche aufgrund von Ziegelstempeln von Anastasios I. (491–518) errichtet worden ist, der auch in der Dobrudscha und in Bulgarien (Vidin) Mauern hat errichten lassen. Anastasios stammte aus Dyrrhachion.

Aber auch andere wesentliche Ereignisse aus der mittelalterlichen Geschichte Albaniens haben sich konkret in Baudenkmälern niedergeschlagen. Eines der berühmtesten byzantinischen Werke der Goldschmiedekunst ist die Pala d'Oro zu San Marco in Venedig. Sie verdankt ihre Entstehung der Entsetzung von Dyrrhachion durch die venezianische Flotte während der Belagerung durch Robert Guiscard. Die Normannen versuchten, von Apulien aus das byzantinische Reich über die Via Egnatia zu erobern. 1082, möglicherweise aber auch erst 1084 nach dem militärischen Einsatz Venedigs, stellte Alexios I. Komnenos den Chrysobullos Logos mit weitgehenden Privilegien für Venedig aus (DÖLGER, Regesten 1021). Und wohl gleichzeitig dürfte die Pala d'Oro an San Marco geschenkt worden sein.

Der Normannenfeldzug des Robert Guiscard dürfte sich auch in einem albanischen Monument niedergeschlagen haben, in der Marienkirche zu Apollonia (S. 24, 325, 347 Pojani heißt slav. „die auf dem Felde Lebenden" und hat mit Apollonia oder Polina nichts zu tun). Die Via Egnatia begann auf der östlichen Seite der Adria in zwei Armen, in Durazzo und in Valona; beide vereinigten sich bei Clodiana (Peqini). In Apollonia, das 1081 bis 1085 in normannischem Besitz war, dürften normannische Künstler im Dienst der Byzantiner die Kirche errichtet haben. Die Bauplastik im Ostfenster, die vier Naoskapitelle mit ihrem Blattwerk und ihren Masken lassen sich nur aus der apulischen Kunst des 11. Jh.s erklären; sie haben ihre genauen Parallelen im Pantheon der Hauteville, der Chiesa Vecchia zu Venosa. Die Kuppel der Marienkirche mag möglicherweise nach einem Einsturz später errichtet worden sein, der Naos stammt aus dem 11. Jh. Im Exonarthex ist das Bild mit Michael VIII., Andronikos II. und Michael IX. Palaiologos auf das Jahr 1281/2 datiert. Es ist nicht die Familie von Andronikos II. dargestellt (S. 347). Es kopiert einen Chrysobullos Logos des Kaisers zugunsten von Apollonia und erneuert den von Manuel I. und weiterer Vorgänger, wodurch die Zeit Alexios' I. Komnenos bestätigt wäre. Damals hatte Karl I. von Anjou Albanien besetzt und Michael VIII. startete ab 1274 mit einer Gegenoffensive. Ab 1278 war der Ritter Hugo le Rousseau de Sully Generalkapitän. Mit der Schlacht von Berat im Februar 1280 konnte Michael VIII. einen glänzenden Sieg erringen und in Albanien die byzantinische Herrschaft wieder errichten. Gegen die Angiovinen dürften die beiden Privilegien gerichtet gewesen sein, das für Apollonia von 1281 und das für Kroja, welches sich in einer Urkunde Alfons' von Aragon und Neapel vom 12. IV. 1457 nachweisen läßt (DÖLGER, Regesten Nr. 2058). Müßten für die Datierung des Exonarthex von Apollonia, der die Inschrift eines Meletios von 1350 trägt, nicht auch der als Spolie verwendete Grabstein in der Nordseite der Arkade mit der Inschrift eines Sophonias vom 5. XII. 1381 (statt 1380) in die Betrachtung einbezogen werden (S. 555), wenn der Exonarthex aufgrund der „zweiten" Stilstufe der Kapitelle im Kreuzgang von San Benedetto zu Conversano gar ins 14. Jh. gesetzt werden soll? (P. BALENCI, Gli esaforati del chiostro di San Benedetto in Conversano e della chiesa di Santa Maria in Apollonia (Albania). Florenz 1986; dagegen: T. GARTON, Early romanesque sculpture in Apulia. London 1984, 145ff.)

Schwierig ist die Nikolauskirche des Klosters Mesopotamon (S. 43f., S. 556) an der Bistrica im Süden Albaniens zu beurteilen, welche aufgrund von Ausgrabungen ursprünglich zweischiffig gewesen sein muß. Der Bau selbst stammt aufgrund enger stilistischer Parallelen der Außenreliefs zu der Skulptur der Vlachernenkirche zu Arta aus dem 13. Jh.; aus dem 13. Jh. sind auch die meisten Quellen zu nennen (P. SOUSTAL–J. KODER, Nikopolis und Kephallenia. *TIB* 3. Wien 1981, 206f.; G. ASTRUC-MORIZE, Un nouveau „Codex Mésopotamitou": Le Parisinus Graecus 194A. *Script* 37 [1983] 105ff.). Das Kloster muß aber bereits vor dem 13. Jh. bestanden haben, da es im Rolandslied von 1081–5 erwähnt wird und der Athonit Niphon, allerdings erst im 14. Jh., berichtet, Konstantinos Monomachos habe die Kirche gestiftet, dem auch die Grabeskirche zu Jerusalem, der Manganenpalast zu Konstantinopel und die Nea Moni auf Chios zu verdanken sind. Mesopotamon ist also eine der wenigen kaiserlichen Gründungen auf dem Balkan. Die Kirche ist der größte zweischiffige Bau im byzantinischen Territorium; sollte der Nikolausbau des Konstantinos IX. auch bereits zweischiffig gewesen sein, dürfte er mit einem Doppelpatrozinium zu erklären sein. Justinian hatte in der Nähe der Theotokos Blachernon zu Konstantinopel eine Kirche des hl. Nikolaos und des hl. Priskos errichtet (Prok. de. aed. I, 6 ed. VEH 52; R. JANIN, Les églises byzantines Saint-Nicolas à Constantinople. *EO* 31 [1932] 403–8), also eine Kirche mit einem Doppelpatrozinium, das sich wohl in einer Zweischiffigkeit ausgedrückt haben dürfte und möglicherweise durch Konstantinos IX. imitiert wurde, eben in der Kirche von Mesopotamon. Natürlich reichen die Quellen für einen Beweis nicht aus, aber erklärt werden muß die höchst merkwürdige Anlage der Kirche von wahrlich monumentalen Ausmaßen.

Albanien ist voll von vielfältigen Bauten. G. KOCH (Einige Überlegungen zur Kirche in Labova e Kryqit. *Monumentet* Jg. 1987, Heft 1, 27–62) konnte nachweisen, daß die Kirche

zu Labova innerhalb der byzantinischen Kunst völlig singulär ist. In der Mauertechnik aber hat sie Beziehungen zu Arta in der südlichen Epirus, mit den rautenförmigen Kacheln am Kuppeltambour aber auch zu Rossano in Kalabrien. Ungewöhnlich oft erweisen sich Kirchenbauten als Zeugen einer Kunstlandschaft, in welcher byzantinische und italienische Motive und Bauformen miteinander eine enge Symbiose eingegangen sind. Dabei dürfte die Epirus innerhalb des byzantinischen Territoriums wohl die einzige Kunstlandschaft sein, in welcher sich eine regionale Kunstentwicklung nachvollziehen läßt, so daß wir es hier mit einer eigenen Kunstlandschaft zu tun haben, wie es P. A. Vokotopulos an verschiedenen Stellen eindringlich dargelegt hat. Darüber hinaus sind die Bauwerke eine ausgezeichnete Quelle für den geschichtlichen Verlauf des Landes und sollten als solche auch behandelt werden.

Helmut Buschhausen

Νικολάου Μεθώνης Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου – Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou (*Corpus Philosophorum Medii Aevi – Philosophi Byzantini* 1). Athen, The Academy of Athens – Leiden, E. J. Brill 1984. LXXXII, 205 S.

Gemessen an anderen Bereichen der byzantinischen Kultur ist die Philosophie noch weithin eine *terra incognita*[1]. Angesichts des Mangels an einschlägigen Textausgaben verdient daher die Initiative Linos Benakis', der Forschung in einer neuen Reihe ungedruckte oder unzulänglich edierte philosophische Schriften der Byzantiner zu erschließen, höchste Anerkennung.

Eröffnet wird diese Serie, die dem *Corpus Philosophorum Medii Aevi* angegliedert ist und unter der Patronanz der *Union Académique Internationale* erscheint, durch eine Edition der Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου des Nikolaos von Methone. Bisher war dieses Werk nur in der Ausgabe Th. Voemels, eines Schülers V. Cousins, (Frankfurt a. M. 1825) zu benützen, deren Text auf einer schlechten Handschrift des 16. Jh.s beruhte und zudem durch zahlreiche Lese- und Druckfehler entstellt ist. Die neue kritische Edition des jungen griechischen Gelehrten ist eine von R. Browning angeregte und betreute Dissertation der Universität London.

Der Textausgabe schickt A. eine umfangreiche, in vier Kapitel gegliederte „Introduction" voraus. In Kap. 1 befaßt er sich mit der Biographie des Autors, die er aus den weit über sein gesamtes Werk verstreuten Selbstzeugnissen rekonstruiert (sie sind in einer Appendix auf S. LXV–LXXVI zusammengestellt): Der zeitliche Rahmen seines Lebens sind das erste Jahrzehnt des 12. Jh.s und die Jahre 1160/1166. Noch vor 1147 muß er zum Bischof von Methone geweiht worden sein. Ob er zuvor eine Lehrtätigkeit an der Patriarchatsschule ausübte, ist nicht feststellbar. Er war zweifellos ein sehr angesehener Theologe, verfügte über gute Beziehungen zum Kaiserhof, im besonderen zu Manuel I. und griff mehrfach in die kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit ein. Seine übrigen Lebensumstände bleiben völlig im dunkeln.

[1] Zur Forschungslage vgl. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1. München 1978, 3.

Das zweite Kapitel besteht aus einem sorgfältig dokumentierten Katalog der Werke des Nikolaos. Zu jeder der 16 Nummern verzeichnet A. Handschriften[2] und Edition(en) und erörtert Entstehungsumstände, Datierung und Zweckbestimmung jeder Schrift[3]. In einem Exkurs zur Wirkungsgeschichte der Werke des Nikolaos zeigt A., daß nur die antilateinischen Traktate in byzantinischer Zeit ein größeres Echo fanden, wie die relativ hohe Anzahl von Handschriften und die Zitate bei anderen Autoren beweisen; die Anaptyxis hingegen, sein *opus magnum*, scheint so gut wie unbeachtet geblieben zu sein.

Dies spiegelt sich sehr deutlich in der handschriftlichen Überlieferung, die A. in Kap. 3 untersucht. Denn nur drei Handschriften stammen aus byzantinischer Zeit (14. Jh.), die übrigen zehn Codices gehören dem 16. oder 17. Jh. an und sind allesamt direkte oder indirekte Apographa dieser drei älteren Codices. Das Stemma auf S. XLVII wird von A. in mustergültiger Präzision begründet.

Im letzten Abschnitt leuchtet A. den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Anaptyxis aus: Nikolaos wandte sich mit seiner Schrift gegen die Hochschätzung der neuplatonischen Philosophie und im besonderen des Proklos in Intellektuellenkreisen seiner Zeit und wirkte damit im Sinne der „Kulturpolitik" der Komnenen, die derartige geistige Strömungen zurückzudrängen versuchten.

Die Edition, die A. auf die drei Handschriften des 14. Jh.s gründet, ist äußerst gewissenhaft und sauber gearbeitet. Text und Apparat weisen kaum Druckfehler auf. Zu korrigieren bzw. zu ergänzen ist nur: S. 2, Z. 19: vgl. Eph. 6, 19. 33, 21: ἕνα πνεῦμα, l(ies) ἕν, da die volkssprachliche Form auszuschließen ist. 48, 20f.: οὕτω προφανῶς ὁ σοφὸς (*scil.* Πρόκλος) ματαιοπονεῖ τὸν τῆς χαλάνης πύργον καὶ κτίζων ἐν ταὐτῷ καὶ χαλῶν: Die Stelle spielt auf Is. 10, 9 an (Hinweis W. Hörandners), recte also: τῆς Χαλάνης (Name einer Stadt; der Genetiv in der Septuaginta lautet zwar Χαλαννη, doch wird das Wort später der ersten Deklination zugeordnet (vgl. etwa Eusebios, Jesajakommentar ed. J. Ziegler [*GCS*]. Berlin 1975, 73, 8). 67, 4f. (οἱ αὐτοτελεῖς νόες) πρὸς τὸ θεῖον ὡς ἐφετὸν κατὰ τὸ ἀνάλογον ἀνατείνονται: ἐφετόν ist Konjektur A.s für das einhellig überlieferte ἐφικτόν, das hier jedoch zu halten ist (vgl. 158, 4f. [οἱ ὑπέρτεροι νόες] τόν τε πρῶτον καὶ ὑπέρνοον νοῦν ὡς ἐφικτὸν νοοῦντες ...). 75, 7–10: vgl. Basileios von Kaisareia, In Hexaëm. hom. 1, *PG* 29, 20 A–C (= ed. St. Giet [*SC* 26 bis]. Paris ²1968, 116–118). 79, 12–14 αὐτῷ δὲ τῷ εἶναι μὴ θέλων δηλαδὴ παράγει (*scil.* θεός) τῶν ὄντων οὐδέν, ὡς καὶ σύνδρομον ἔχειν τῷ ἑαυτοῦ εἶναι τὸ ἀπ' αὐτοῦ παραγόμενον: Der Konsekutivsatz verlangt unbedingt eine Negation, daher ist vor σύνδρομον wohl μή statt καί zu lesen. 84, 32: vgl. Rom. 6, 9. 85, 1: vgl. 2. Cor. 5, 4. 85, 14: vgl. Phil. 2, 8. 89, 18: vgl. Aristoteles, Cat. 4 b 24. 95, 25f. τοῦτο δὴ τὸ τοῦ σοφοῦ μάρτυρος Εὐστρατίου περὶ τῶν πολλῶν προβληθὲν ζήτημα: In dem hier genannten σοφὸς μάρτυς Eustratios sieht A. (S. LX) wie schon Voemel Eustratios von Nikaia, ohne freilich eine Stelle aus seinen Schriften anführen zu können, an der dieser gegen den Polytheismus polemisiert. Hingegen hatte J. Dräseke (Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos. *BZ* 6 [1897] 63) vermutet, daß sich die Stelle auf einen Märtyrer dieses Namens beziehe. Seine Vermutung bestätigt sich, wenn man die Passio SS. Eustratii et sociorum (*PG*

[2] Auf S. XXV ist zu korrigieren: Die Folienangabe zum Hierosol. 108 ist umzustellen (ff. 183^r–180^v!). Marc. gr. App. III 3, recte: Marc. gr. Cl. III 3.

[3] In seinen Ausführungen zum zweiten Logos des Nikolaos über die Vorherbestimmung der Todesstunde bestreitet A., daß Nikolaos darin den Dialog Περὶ ὅρων ζωῆς des Patriarchen Germanos I. verwertet habe (S. XXXV). Ein genauer Vergleich ergibt jedoch, daß Nikolaos hier sehr stark von Germanos abhängig ist; vgl. W. Lackner, Nikephoros Blemmydes, Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde (*Corpus Philosophorum Medii Aevi – Philosophi Byzantini* 2). Athen–Leiden 1985, LXIIIf.

116, 468–505; *BHG* 646) aufschlägt: Denn dieser Märtyrer, der unter Diokletian in Sebaste zusammen mit vier Gefährten den Tod erlitten haben soll, versucht im Verlauf des Verhörs in einem gelehrten Streitgespräch den Polytheismus zu widerlegen und seinen Richter Agrikolaos für das Christentum zu gewinnen. Das von Nikolaos erwähnte ζήτημα findet sich exakt in *PG* 116, 493 D 4–11: Τί οὖν οἱ πολλοί σου θεοὶ τῶν ἀχράντων τούτων καὶ ἀθανάτων πλεονεκτημάτων ἐντὸς ὑπάρχουσιν, ὡς ὑμεῖς λέγετε, καὶ ἰσοδυναμοῦσιν ἀλλήλοις οἱ κατ' οὐσίαν μὴ διεστηκότες; καὶ εἰ οὕτως ἔχει, οἱ εἰς μίαν κορυφωθέντες θεότητα δυνάμεώς τε καὶ ἔργου ἰσομοιροῦντες μὴ λεγέσθωσαν θεοὶ μείζονες καὶ ἐλάττονες, ἀλλὰ θεὸς ἐν ἀσυγκρίτῳ δυνάμει. Darauf nimmt Nikolaos mit dem Satz Bezug (95, 22–25): ἔτι πρὸς τὰ νῦν τούτου λεγόμενα περὶ τῶν ἀρχικῶν αἰτίων ἀπορητέον, εἰ πολλὰ τὰ ἀρχικὰ αἴτια, πότερον ἴσα πάντα καὶ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ δύναμιν καὶ πάντῃ αὐτὰ ἢ τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ ἐλάττω. 97, 9 συμερρίζηται, l. συμμερίζηται. 102, 29 μετὰ τὸ γενέσθω, l. μετὰ τὸ γενέσθαι (der Imperativ als Zitat ist hier auszuschließen). 111, 13f. βατολογίαν, l. βαττολογίαν. 117, 9f. φαμὲν εἶναι τὸν θεὸν οὐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν: Nach οὐκ ist die Präposition ἐκ ausgefallen. 122, 29: vgl. Phil. 2, 8.

Der Registerteil am Schluß des Bandes besteht aus Indices locorum, nominum (mit Einschluß der in der Einleitung zitierten Namen) und verborum. Leider hat A. in letzterem die Athesaurista nicht eigens markiert. Ich notierte folgende: ἀνεκστάτως, ἀντιπροβαίνειν, δυναμοδότις, νομοταγής, πανούσιος, παντενεργής, συμπροχωρεῖν, συναρνεῖσθαι, συνδιακρίνειν, τελειόδοτος, τελειόδωρος, ὑπερανοιχίζειν, ὑπέραρχος, ὑπεραυτάρκης, ὑπερενεργής, ὑπερενοῦν, ὑπερύψιστος. Drei Athesaurista sind auch im Index nicht verzeichnet: ἀτοπολογεῖν, δευτεροδότως, κακόφραστος.

L. Benakis und A. Angelou – dies sei zum Schluß festgehalten – ist zum wohlgelungenen ersten Band der neuen Serie zu gratulieren. Es ist erfreulich, daß das Unternehmen zügig fortgesetzt wird: Ein zweiter Band ist bereits erschienen, ein dritter im Druck und weitere sind in Vorbereitung.

Wolfgang Lackner

Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Edited by Anthony Bryer and Heath Lowry. Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982. Birmingham, The University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies – Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1986. VII, 343 S. mit zahlr. Abb. und Kartenskizzen, 1 Faltkt. ISBN 0-7044-0748-5.

Als gedrucktes Ergebnis des Symposions in Dumbarton Oaks liegen 13 Untersuchungen vor, welche sich thematisch in vier Abschnitte gliedern, deren Bindeglied jeweils die Fragestellung „Continuity and Change" darstellt. Die ersten drei Abschnitte behandeln abgegrenzte Landschaften: Radolibos bzw. Thessalonike zugehörige Teile der Chalkidike, das Matzuka-Tal südlich von Trapezunt und die Insel Lemnos. Der vierte Abschnitt behandelt die byzantinische Stadt und zeigt Aspekte, die über Einzelfälle hinaus auf die Umformung des byzantinischen in den osmanischen Raum im allgemeinen hinweisen.

Die Auswahl der Regionen bietet keine Überraschung: Die genannten Landschaften sind quellenmäßig – relativ – sehr gut dokumentiert, und zwar sowohl für die spätbyzantinische als auch für die osmanische Epoche. Hervorzuheben ist der methodische Ansatz, daß zunächst fachübergreifend byzantinische, westliche und osmanische Quellen einer Region, konkret sowohl byzantinische und lateinische Historiker und Urkunden (bes. *praktika*), als auch osmanische *tahrir defter* ausgewertet wurden, daß weiters – ebenfalls fachübergreifend – neben den textlichen die archäologischen Aussagen herangezogen wurden, und daß schließlich die topographischen und geographischen Faktoren – soweit ich dies überblicken kann – vollwertig berücksichtigt wurden. Die Kooperation von Fachleuten, die, jeder in seinem Gebiet, seit Jahren (um nicht zu sagen: Jahrzehnten) eingearbeitet sind und die „ihre" Landschaft wirklich kennen, hat sich an den vorgelegten Beispielen hervorragend bewährt, wie die vielfältigen und sehr differenzierten Ergebnisse zeigen.

Die Autoren des Radolibos-Strymon-Abschnittes sind J. Lefort, H. Lowry und V. Dimitriades. J. Lefort behandelt aufgrund der bis ins 11. Jh. zurückreichenden Dokumentation die Demographie von Radolibos (Schwerpunkt: ein zentraler Ort und seine Bezugsregion), welches Mitte des 14. Jh.s über tausend Einwohner zählte, und erläutert Zusammenhänge zwischen dem heutigen Kataster und der Raumordnung des 12.–15. Jh.s, was durch eine partielle Flurnamenkontinuität ermöglicht wird. Kein Zweifel, daß der Bewaldungsrückgang durch das Bevölkerungswachstum in dem genannten Zeitraum bewirkt wurde. H. Lowry erläutert detailliert die Besteuerung von Radilofo aufgrund der *tahrir defter* von 1465 und 1478 und zeigt allgemein, daß die militärische Expansion des Osmanischen Reiches im 15. Jh. wesentlich durch erhebliche Steuersteigerungen finanziert wurde. V. Dimitriades geht über den Einzelfall Radolibos hinaus und skizziert demographische und soziale Entwicklungen der Chalkidike in der Übergangszeit, unter Hervorhebung der Versuche der christlichen Bewohner, ein gewisses Ausmaß an Unabhängigkeit zu bewahren.

Im Abschnitt über das geographisch klar definierbare *bandon* (bzw. *nahiye*) Matzuka (Schwerpunkt: Eine Tallandschaft) bearbeitet zunächst A. Bryer ähnliche Fragestellungen wie im ersten Abschnitt, greift aber zeitlich über Byzanz hinaus bis in die Gegenwart. Weiters zeigt er, in welchem Ausmaß osmanische Quellenaussagen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte angesichts der Kontinuität (vorsichtig) für die Zeit des trapezuntinischen Kaiserreiches herangezogen werden können. Auf Appendix II über das Hohlmaß çabur/sabur sei besonders hingewiesen. H. Lowry und R. Jennings bearbeiten das entsprechende osmanische Quellenmaterial, Lowry die osmanische Verwaltung, die Eigentumsverhältnisse und die Bevölkerungszahl der Matzuka bis 1553, Jennings die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zwischen 1560 und 1640.

Schwerpunkt des dritten Abschnittes ist eine Ägäisinsel, Lemnos. Auch hier gilt das Arbeitsprinzip der vorangegangenen Abschnitte: Zunächst erläutert J. Haldon – unter Betonung der regionalen Besonderheiten, i. e. daß das fruchtbare Land der Insel zum Großteil im Besitz von Athos-Klöstern war – den Status zwischen 1261 und 1453 (bei den an sich gelungenen Kartenbeigaben, die auch für die moderne Topographie von Lemnos instruktiv sind, wurde vergessen, das Suchgitter A–E/1–4 mitzudrucken). Greifbare Informationen über die „Lateiner" faßt anschließend P. Topping zusammen, wobei er unter vorsichtiger Abwägung der Argumente auch die Bevölkerungszahl diskutiert. Die Diskrepanz zwischen den „6000 anime" des Jahres 1470 und den knapp 3000 Einwohnern, die H. Lowry im anschließenden Kapitel mit guten Gründen für das Jahr 1489 errechnet, mag man zum einen mit dem Zweck der venezianischen Liste von 1470 erklären, die vielleicht bei bestimmten Inseln bewußt erhöhte Zahlen bot, um diese Inseln als besonders verteidigenswert hervorzuheben, anderseits mit der Zahl der „lateinischen" Bewohner (Zivile und Militärs), die nach 1479 wegfielen – auch heute ist der Anteil des Militärs an der Bevölkerung von Lemnos sehr hoch.

Einige Bemerkungen zum topographischen Anhang „The kastra of Limnos" (200ff.): Von den vier in Quellen belegten Festungen sind Palaiokastro/Myrina und Kotzinos/Kokkinos natürlich unproblematisch. Die Lokalisierung von Kastrion an der Stelle der Flur *Gastries/Kastries* an der NO-Küste (nicht SO-Küste, vgl. 201 unten) der Halbinsel Phakos

hingegen möchte ich deswegen ablehnen, weil der Lokalaugenschein zeigt, daß dort keinerlei Spuren einer älteren Besiedlung oder Befestigung nachweisbar sind. Sinnvoll wäre eher ein Signalturm auf dem nahegelegenen Inselchen Kastria oder eine Anlage am Isthmos, bei Diapori. Ebenso hätte ich Bedenken, die Anlage *mikro kastelli* in der Gomati-Bucht mit der Burg Skala zu identifizieren: Zum einen sagt Haldon ja selbst, daß der Platz strategisch geringen Wert hat. Darüber hinaus sind aber lediglich Reste eines Wachtturmes (nicht einer Burg) erkennbar, der nach seinen Dimensionen an die Arsanades der Athos-Klöster erinnert und genau deren Zweck auch für das 2 km entfernte Metochion Gomatu erfüllt haben dürfte, mit dem er überdies Sichtverbindung hatte. Die Lokalisierung von Skala und Kastrion geht über den Rahmen dieser Anzeige hinaus, doch wird man in erster Linie an die Anlagen bei Mudros (*Palaiokastro*), Hephaisteia (*Kastrobuni*) und Plaka (*Hebraiokastro*) zu denken haben.

Der letzte Abschnitt „Continuity and Change in Town and City" schreitet am weitesten von den Einzelfällen zur Abstraktion hin vor. A. Bryer („The Structure of the Late Byzantine Town: Dioikismos and the Mesoi") entwickelt, das Beispiel der pontischen Städte vor Augen, unter Rückgriff auf Strabon das Bild einer Stadtentwicklung im Spannungsfeld zwischen *Synoikismos*, der (künstlichen) Stadtwerdung aus mehreren Siedlungen, und *Dioikismos*, des Zerfalls oder der Zergliederung der Stadt in mehr oder weniger eigenständige, mit eigenen Zentren versehene, oft durch Grünland getrennte Viertel (vergleichbar den *regeones, nahiyes, mahalles*), wobei der städtische Charakter und die Beziehung zur Siedlung als Ganzem erhalten blieben. Offen bleibt angesichts der spärlichen Quellen, welche Rolle die *mesoi* nun tatsächlich spielten.

Einer detaillierten Analyse unterwirft Sp. Vryonis in seinem Beitrag die Diegesis des Johannes Anagnostes: Thessalonikes Bevölkerung dürfte noch Jahre nach der osmanischen Eroberung die Zahl 2000 nicht überschritten haben (für 1478 nimmt H. Lowry dann etwa 10.000 an); sie war über Jahrzehnte mit existentiellen Regenerationsproblemen in allen Bereichen des städtischen Lebens konfrontiert.

Am Ende steht H. Lowrys „From Lesser Wars to the Mightiest War: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzantine Urban Centers in the Fifteenth Century", welcher von einem Diktum Mehmeds II. ausgeht, der als „mightiest war" Wiederaufbau und Wiederbevölkerung Konstantinopels nach 1453 bezeichnete. Lowry verfolgt diese Restaurationspolitik Mehmeds anhand der drei Zentren par excellence Konstantinopel, Thessalonike und Trapezunt und vergleicht den Sultan am Ende idealisierend mit einem souveränen Schachmeister, der „never lost sight of his basic objective, the establishment of economically viable urban centers, whose populations would reflect the religious and ethnic diversity of the Empire he had created" (338).

Mehrere Register beschließen den methodisch und inhaltlich höchst wertvollen Band, bei dem sogar die Druckfehler amüsieren (263: Titel).

Johannes Koder

Georg Danezis, Spaneas: Vorlage, Quellen, Versionen (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 31). München, Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität 1987. IX, 228 S.

Die Überlieferung des Spaneas, welcher die vorliegende Dissertation (bei A. Hohlweg/München) gewidmet ist, zeichnet sich durch eine große Zahl von Textzeugen (insgesamt 33) und durch stark variierende Versionen aus, die auf den volkssprachlichen Charakter des Textes, aber auch auf die literarische Form der Paränese und der aneinandergereihten

Sentenzen zurückgehen. Der Dissertant hat sich die Aufgabe gestellt, die umstrittene Frage der Textvorlage, deren Benützung durch den Autor sowie die Beschaffenheit der Sekundärquellen zu klären. Er hat ferner die gesamte handschriftliche Überlieferung untersucht, um die ältere Form des Gedichts von den späteren Bearbeitungen abzusetzen.

Im 1. Kapitel widerlegt D. die bisher fast unbestrittene These von der unmittelbaren Abhängigkeit des Spaneas von der pseudo-isokratischen Rede an Demonikos. Er kann nachweisen, daß die inhaltlichen Beziehungen zur Demonicea durch deren Übernahme in verschiedene byzantinische Florilegien zustande kamen, näherhin durch die weitgehende Abhängigkeit des Spaneas von den sogenannten *Excerpta Parisina*, einem aus 134 Sentenzen bestehenden Gnomologium, das L. Sternbach 1892 ediert hat. In diesem Florilegium waren auch Sentenzen aus der Rede des Isokrates an Nikokles, aus Stobaios und aus dem Brief des Photios an den Bulgarenzaren Boris-Michael von 865/866 enthalten. Spaneas und *Excerpta Parisina* haben gerade die aus den genannten Quellen stammenden Sentenzen gemeinsam, und noch dazu in derselben Reihenfolge (S. 34 f.); daß keine unmittelbare Übernahme aus den Quellen erfolgte, zeigt die sprachliche Anlehnung des Spaneastextes an die *Excerpta Parisina*. Mit dieser wichtigen Entdeckung konnte sich der Verf. eine Basis für die neue Beurteilung der verschiedenen Versionen und deren zeitliche Abfolge schaffen. So spricht das Auftauchen jeder Sentenz aus den *Excerpta Parisina* in einer Spaneasversion für eine Beziehung zum Urtext, umgekehrt das Fehlen solcher Sentenzen jeweils für Lückenhaftigkeit des Textes. In den vom 12. bis ins 16. Jh. reichenden Spaneasversionen liegt übrigens ein weites Feld für Beobachtungen zur Entwicklung der griechischen Sprache vor.

In einer Gegenüberstellung von 54 Sentenzen der *Excerpta Parisina* und des Spaneastextes hat D. für den letzteren die Version des Cod. Pal. gr. 367 (Pl), seinerzeit ediert von S. Lampros (*NE* 14 [1917] 353–380), als die vollständigste und am besten erhaltene gewählt (53–90). In Kapitel 2 (91–118) setzt sich der Verf. mit der Art und Weise auseinander, in der die Vorlage im Spaneastext verwertet wurde. Für die Tatsache, daß eine Reihe von Sentenzen der *Excerpta Parisina* im Spaneastext nicht aufscheint, gibt es mehrere Erklärungen. Die uns unbekannte Urfassung des Spaneas konnte vollständiger gewesen sein als alle heute noch faßbaren Versionen. Der Spaneas-Dichter hatte eine lückenhafte Handschrift der *Excerpta Parisina* vor sich, oder aber er ließ bewußt mehrere Sentenzen aus. D. entscheidet sich für die letzte Möglichkeit und zeigt an Hand einer Liste, daß zwei inhaltlich weitgehend übereinstimmende Sentenzen im Pariser Gnomologium vom Spaneas-Dichter jeweils nur einmal verwertet wurden (91–94). Auch Heidnisches und das Thema „Frau" wurden vom Spaneas-Dichter offenbar absichtlich weggelassen. Eine einzige zusätzliche Sentenz gegenüber den *Excerpta Parisina* liegt in Nr. 36a vor. – Von der im allgemeinen sinngetreuen und richtigen Übertragung des vorliegenden Prosatextes in die sprachlich einfacheren Fünfzehnsilbler weichen nur wenige Beispiele ab. D. führt Sentenz 26 an; es müßte aber auch Sentenz 13 genannt werden, wo der Spaneas-Dichter zwar die Erweiterung mit dem biblischen Verbot des Eides bringt, den Vergleich mit der finanziellen Bürgschaft aber unterläßt (60f.). Das Abweichen von wortgetreuer Übertragung, die es übrigens oft gibt, hängt zum Teil mit dem Sprachniveau, wiederholt aber mit der Verchristlichung des Textes zusammen. Auch die Tendenz zu lebendiger Darstellung und das Eindringen zahlreicher Formelverse spielen dabei eine Rolle[1].

[1] Dafür lassen sich leicht Beispiele beibringen, welche die zweite Vershälfte betreffen: 144 εἰς τὸν παρόντα βίον, 146 εἰς τὸν παρόντα κόσμον, 152 ἐπαινετὸν εἰς κόσμον. – 280 πολλῶν κακῶν μεγάλων, 307 καὶ θησαυρῶν μεγάλων. – 299 ἀρχὴν ἢ ἐξουσίαν, 336 καὶ ἔχεις ἐξουσίαν, 347 δώσουν σοι ἐξουσίαν.

Kapitel 3 behandelt die „anderen Quellen" (119–158). Während die rund 300 Verse, welche den *Excerpta Parisina* entsprechen, einen zentralen Block des Spaneas bilden (Pl 134–428), geht ihnen ein Prolog voraus (Pl 1–56), dem eine Reihe von Verhaltensregeln (gegenüber Gott, dem Kaiser, dem Freund, dem Vorgesetzten; Liebe zu Waffenhandwerk und Jagd) folgen (Pl 57–133). Der Prolog ist in der Form eines Briefes gehalten und bildet mit charakteristischen Eigenschaften ein typisches Beispiel byzantinischer Epistolographie. Die Verhaltensregeln lassen sich auf heidnische, vor allem aber auf christliche Vorbilder bis zum Alten Testament zurückverfolgen; die spezifisch byzantinischen Elemente fehlen natürlich nicht (Kaiserideologie!). Beim Waffenhandwerk wäre an die Aufwertung des Soldatenstandes in der Komnenenzeit und an den Stolz auf die hochgestellten militärischen Vorfahren (Theodoros Prodromos, Historische Gedichte und Katomyomachia) zu erinnern; dazu paßt es gut, daß für die Entstehung der ältesten Fassung des Spaneas das 12. Jh. angenommen wird. Im Anschluß an den oben erwähnten „Kern" folgen weitere Florilegienthemen: Freundschaft, das breit ausgeführte Roboam-Exempel (Rat alter Männer ist besser als der junger; Problem der οἰκεῖοι), Soldatenpflichten (Pl 488–515) und verschiedene christliche Tugenden (Pl 516–560).

Im Schlußkapitel (159–220) stellt D. die verschiedenen Spaneasversionen vor. Er unterscheidet dabei 4 Gruppen. 1. Die ältere Form des Gedichts: Sie enthält – außer Prolog und Epilog – nur den gnomologischen Kern, der den *Excerpta Parisina* entspricht, ferner die christlichen Ermahnungen und die Verhaltensregeln. Cod. Pal. gr. 367, ca. 1317–1320 auf Zypern geschrieben, vertritt als bester Codex diese Version (Pl), die der ursprünglichen Form des Gedichts nach Meinung des Verf. am nächsten steht. D. versäumt es aber nicht, auch auf die Mängel von Pal. gr. 367 aufmerksam zu machen: Es fehlen insgesamt 5 einzelne Verse, und in 8 Fällen ist der Text schlechter als in anderen Handschriften (160). Pl archaisiert mehr als andere Versionen (Verwendung des Optativs, τε und γε am Versende). – Die der Version C zugehörigen Handschriften V (Vat. gr. 1276) und G (Cryptoferr. Z. α. 44), etwa gleichzeitig in Salento geschrieben, erweisen ihre enge Verwandtschaft durch gemeinsame Sonderlesarten, Bindefehler und gemeinsame Lücken. Vermutlich ist G aus V oder aus einer ähnlichen Quelle geflossen. – Par. gr. 396 (13./14. Jh.), welcher die Version P vertritt, enthält zwei Verse, die in Pl und C fehlen, weist aber eine große Zahl von Lücken auf (Prolog, 26 Sentenzen und drei Dutzend einzelne Verse).

Vindob. Theol. gr. 193 (Version V 1) enthält nur 199 Verse, noch dazu durch Verstümmelung der Blätter mit zahlreichen Versausfällen. – Der wegen seiner vielen volkssprachlichen Texte altbekannte Vindob. Theol. gr. 244 (1515–1519 geschrieben) bringt eine jüngere Version (B), die sich durch die volkstümlichere Sprache und verschiedene Änderungen vom älteren Text entfernt. Daß es sich dabei um sekundäre Varianten handelt, beweist D. durch Gegenüberstellung mit den Quellen und Pl (S. 117ff.). Der Text wird sichtlich schlechter, nicht zusammengehörige Halbverse werden verbunden, Enjambements beseitigt, Personen verwechselt. – Noch schlechter schneidet der Neapol. gr. III. A. 9 (Version N: 16. Jh.) ab, der durch seine vielen Auslassungen und die Kompilation von nicht zusammengehörigen Halbversen, durch Mißverständisse und Widersprüche einen fast unbrauchbaren Text bietet.

Mit der Version E sind wir bereits bei einem Druckwerk angelangt. Das venezianische Volksbuch Spaneas von 1550, aus dem die Handschrift Athos, Docheiariu 114 abgeschrieben wurde, bringt zum ersten Mal Zwischentitel und ändert die Reihenfolge der Sentenzen. Das Volksbuch ist von den bekannten Versionen unabhängig, ähnelt aber am meisten der jüngeren Version B. Der Verf. bezeichnet die Sprache des Druckes als „demotizistisch" (192). – Im Gegensatz dazu bietet der Cod. Marc. gr. VII 51 (15. Jh.) eine reinsprachliche Paraphrase (nur 148 Verse). Die zahlreichen Dative und Optative dürfen keineswegs dazu verleiten, in

dieser Paraphrase einen Vertreter der älteren Form des Spaneas zu sehen; vielmehr setzt sie den älteren Text voraus, den sie oft verkürzt und sehr frei behandelt. – Eine slavische Übersetzung war bereits zu Beginn des 14. Jh.s in Serbien bekannt.

Als zweite Gruppe der Textzeugen faßt D. die Handschriften Marc. gr. XI 24, Par. gr. 2909, Vallicell. 39, Par. gr. 2027 und Vat. gr. 1831, sämtlich dem 15. und 16. Jh. angehörig, zusammen. Diese „erweiterte Form" bietet außer dem Text von Gruppe 1 einen (verschieden langen) späteren Zusatz. Die zahlreichen Fehler und Entstellungen des Textes sowie das Alter der Handschriften bestätigen diese Annahme[2]. Neu und für diese Überlieferung charakteristisch ist der Beginn aller Sentenzen mit der Anrede Υἱέ μου. Inhaltlich bringen die Zusätze überwiegend volkstümliche Lebensweisheit, oft in Wiederholung der schon im ersten Teil gebrachten Gedanken.

In der 3. Gruppe hat der Verf. 4 Handschriften unter dem Titel „Der volkstümliche Spaneas" zusammengefaßt. Er hält diesen Text eher für eine selbständige volkstümliche Paränese mit Anklängen an den Spaneas als für eine eigene Version dieser Dichtung. – Schließlich erscheinen in Gruppe 4 zwölf Handschriften (15.–18. Jh.) mit einem „Pseudo-Spaneas", die noch weniger mit dem ursprünglichen Spaneas zu tun haben. Hier ist nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt der Paränese verändert; die einzelnen Strophen dieser Dichtung beginnen mit einem Bild oder einer Metapher und werden zuletzt allegorisiert. Vanitas-Motive, mythologische und historische Exempla sind ebenso vorhanden wie eine Einleitungsstrophe, an deren Spitze der König Salomon steht; nach ihm wurde die „Salomon-Version" benannt. D. betont abschließend, daß diese Gruppe 4 mit der Überlieferung des Spaneas nichts zu tun hat.

Zusammenfassend kann man den Eindruck dieser Dissertation als sehr erfreulich bezeichnen. Der Autor gibt eine klare Disposition und hält sie auch durch, er kann nicht nur Texte vergleichen und beurteilen, er befaßt sich auch eindringlich mit den Grundlagen seiner Untersuchungen, den Handschriften, er ist in den Primärquellen (patristische Literatur) ebenso zu Hause wie in der Sekundärliteratur. Daß er als Grieche zu Sprachentwicklung und Stilniveau etwas zu sagen hat, erwartet man von vornherein. Vor allem aber weiß er, was für Byzanz, seine Literatur, seine Kultur im allgemeinen und seine Mentalität charakteristisch und wichtig ist.

Herbert Hunger

[2] S. 201 unten ist der griechische Text von 4 Zeilen ausgefallen.

Nikephoros Blemmydes, Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Wolfgang Lackner (*Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi byzantini* 2). Athen, Akademie – Leiden, Brill 1985. XCVI, 124 S. ISBN 90-04-07803-7. Gld 72,–.

Le *Vat. gr. 723* (fin du XIIIe ou début du XIVe siècles) nous a conservé deux traités de dimensions plutôt modestes sur la question de savoir si oui ou non Dieu a fixé d'avance la durée de la vie de chaque homme; d'après leur titre ils sont de la plume de Nicéphore Blemmyde, « moine et prêtre, fondateur du monastère d'Emathia ». Signalées vaguement par Antonio Possevino au début du XVIIe siècle, ces deux pièces ont depuis lors sombré dans un

oubli presque total jusqu'à ce que le manuscrit en ait été décrit dans le catalogue des *Vaticani graeci* (1950); aujourd'hui, elles viennent d'être éditées pour la première fois par M. LACKNER, qui leur a consacré à cette occasion une étude très complète. Ainsi, après avoir réexaminé son témoin unique, l'éditeur s'est penché sur les multiples problèmes, bien classiques d'ailleurs, que soulevaient les deux textes: authenticité, date, contenu, structure, composition littéraire, style et langue de l'auteur. Résumons ses conclusions les plus importantes. Bien que Blemmyde lui-même ne mentionne nulle part qu'il ait écrit sur le problème de l'heure de la mort (ὅρος ζωῆς), une série d'indices internes confirment l'attribution du *Vat. gr. 723*. La datation pose un problème autrement difficile, puisque toute indication précise à ce sujet fait défaut. Toutefois les circonstances invoquées – de façon obscure, il faut bien le préciser – dans l'introduction de la première pièce, pourraient être celles des années 1242–1249, pendant lesquelles Blemmyde fit construire le monastère d'Emathia; probablement les travaux n'étaient-ils qu'à leur début lorsque le premier traité a vu le jour. Les pièces revêtent la forme d'un dialogue, sans que les noms des interlocuteurs aient été donnés. Quelques rares indices ont permis à M. Lackner de reconstituer dans les grandes lignes, mais avec une certaine probabilité, les circonstances dans lesquelles les discussions ont eu lieu.

Une question telle que celle de l'heure de la mort ne pouvait laisser les esprits indifférents, et les Byzantins nous ont légué une littérature assez abondante sur le sujet. C'est à cette littérature ainsi qu'à certains antécédents de l'époque patristique que M. Lackner a voué une partie substantielle de son introduction (p. XLIII–LXXXIV). Dans la mesure où il a pu mettre la main sur leurs ouvrages, il a en effet examiné la position de 21 auteurs byzantins, lesquels dans le temps s'échelonnent du VII[e] au XV[e] siècles, en commençant par ceux qui ont accepté l'idée de l'ὅρος ζωῆς: le patriarche Germain I de Constantinople, Jean Damascène, Nicétas Stéthatos, Michel Psellos, Nicolas de Méthone, Théodore Métochite, Marc Eugénicos, Georges Scholarios et Théophane de Medeia (= Théodore Agallianos). Pour eux, le problème est avant tout de montrer que la prédestination de l'heure de la mort n'empêche pas la liberté humaine de s'orienter vers le bien ou le mal; les spéculations philosophiques sur la prescience divine occupent une place importante dans les solutions proposées. Parmi leurs adversaires se trouvent Théophylacte Simocatta (non sans réserves), Anastase le Sinaïte, le ps.-Anastase d'une question intitulée Περὶ ὅρου ζωῆς καὶ θανάτου (*ed.* A. MAI, Scriptorum veterum nova collectio, 1, 1. Romae 1825, p. 369–371), le ps.-Athanase des *Quaestiones ad Antiochum ducem*, le ps.-Justin des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, Photius, Nicolas le Mystique, Michel Glycas, Théognoste, l'auteur anonyme du dialogue intitulé Ἑρμιππος ⟨ἢ⟩ περὶ ἀστρολογίας, et Joseph Bryennios. Ces derniers tirent leurs arguments presque exclusivement de la tradition patristique; dénués de spéculations philosophiques, leurs écrits représentent plutôt la théologie populaire. Très intéressante en elle-même, l'étude dont nous venons de tracer les (très) grandes lignes, a en outre permis de déterminer avec précision les sources utilisées par Blemmyde (p. LXXXV–XCIV), lequel se range résolument du côté de ceux qui rejettent la prédestination de la mort individuelle. Selon lui c'est de la conduite morale que dépend la durée de la vie de chaque homme. Confronté avec la mort précoce d'innocents, il reconnaît sans peine que la mort peut également être provoquée par certaines causes naturelles.

Le texte grec présenté par M. Lackner est excellent, ce qui d'une part est dû à la qualité de la tradition, mais d'autre part aussi à la compétence de l'éditeur. Nous voudrions néanmoins attirer l'attention sur quatre passages qui à nos yeux présentent quelque difficulté:

– à la p. 2, 11, on lit αὖθι σφραγὶς; bien que αὖθι apparaisse parfois avec le sens de αὖθις, dans le cas qui nous occupe, la chute du sigma final est sans doute accidentelle, surtout que Blemmyde se sert d'habitude de la forme αὖθις; c'est d'ailleurs sous ce dernier lemme que le passage se trouve répertorié dans l'*Index verborum* (p. 108);

– à la p. 4, 27, la leçon προσεπιγίνετο constituerait un imparfait sans augment; vu le classicisme de la morphologie chez notre auteur, une correction s'impose;

– à la p. 12, 19, nous redoutons la chute de l'article τῶν devant προφητῶν; c'est une supposition délicate, mais au moins pouvons-nous renvoyer à deux cas comparables où l'article est bel et bien présent (p. 17, 1 et 22, 17);

– à la p. 14, 23, le participe γινομένων devrait s'accorder plutôt avec le mot θνῆσιν; la chose est confirmée par le texte d'Anastase le Sinaïte, dont provient le passage en question.

Quelques erreurs typographiques sont restées dans le texte: ἐπὶ (p. 3, 20 [*pro* ἐπὶ]), πυρετὸς (p. 14, 4 [*pro* πυρετός]), ἐκάστῳ (p. 15, 24), ὦν (p. 24, 13 [*pro* ὧν]), βαρυνόμεναα (p. 31, 2); à la p. 14, 25 l'accent manque sur ἀνθρώποις; le mot ζῶον est écrit tantôt avec iota souscrit (p. 32, 20), tantôt sans (p. 32, 16). Si nous avons bien compris le système de l'editeur, à la p. 26, 17, les mots καὶ ἄλλοις – ἐξόδου auraient dû être imprimés en italiques, et suivis d'un point en haut de la ligne. A la p. 4, 11, la ponctuation après αὐτήν n'a aucune raison d'être: si besoin en est, celle-ci devrait se situer plutôt après μου[1] (*ibid.*). Après le θεός de la p. 8, 14, la syntaxe (ὅτι ... κατεπέμφθη) demande non un point en haut de la ligne, mais une virgule. Le point en bas de la ligne après le λέγοντος de la p. 15, 18, devrait se trouver en haut de la ligne, puisqu'il annonce un discours direct.

Dans l'introduction les fautes typographiques sont rares; nous les passerons sous silence, nous contentant de poser une question plus sérieuse: où sont passées les notes 4 et 5 de la p. LIV?

Le texte grec est accompagné d'une traduction allemande, ce qui dans le cas de Blemmyde ne constitue pas un luxe superflu. De plus, l'éditeur a composé un commentaire très instructif, où il explique les problèmes qui se posent, tant au niveau de la langue, qu'à celui du contenu et des sources. En ce qui concerne la remarque portant sur les mots διὰ τοῦ αὐτοῦ προφήτου de la p. 4, 15 (p. 77), précisons qu'il ne s'agit là que d'une imprécision partielle, puisque la deuxième section de la citation provient effectivement d'Ezéchiel. Le livre se termine sur plusieurs *indices*, parmi lesquels un *Index verborum*.

Une seule conclusion s'impose: M. Lackner nous a offert un ouvrage bien achevé, qui témoigne d'une grande clarté d'esprit et d'une vaste érudition.

José Declerck

George Christos SOULIS, The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331–1355) and his Successors. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1984. XXVI, 353 S., 1 Taf., 3 Kt. ISBN 0-88402-137-8. US $ 15.–.

Diese ursprünglich 1958 an der Harvard University eingereichte Dissertation wurde noch vom Verfasser selbst, der am 18. Juni 1966 starb, in den Kapiteln 1: Tsar Stephen Dušan and the Byzantine Empire, 1331–1348, 3: Dušan's Internal Policy in the Conquered Byzantine Lands, und 4: The Serbs in Macedonia from Dušan's Death (1355) to the Turkish Conquest überarbeitet, erweitert und dann als Ganzes von Speros VRYONIS und Jelisaveta Stanojevich ALLEN für den Druck redigiert und bibliographisch auf den neuesten Stand gebracht. G. Chr. SOULIS, der schon vorher mit Aufsätzen, wie Tsar Stephen Dušan and Mount Athos (1954), Notes on the History of the City of Serres under the Serbs (1345–1371) (1960) u. a. auf sich aufmerksam gemacht hat, behandelt hier die Geschehnisse auf dem Balkan in der Zeit von 1331 bis 1389, das heißt von der Königskrönung Stefan Dušans am

8. September 1331, und nicht, wie Verf. auf S. 3 annimmt, am 8. November 1331, bis zur Schlacht auf dem Amselfelde 1389. Es ist jene Zeit, in der das serbische Königtum den Höhepunkt seiner Machtentfaltung erreichte, als es in Stefan Dušan einen Herrscher erhielt, bei dem einerseits die Byzantinisierung des serbischen Nemanjidenreichs in der byzantinisch-serbischen Reichskonzeption gipfelte, und der anderseits, wie kein anderer Nemanjide zuvor, auch die inneren Schwächen des byzantinischen Reiches für seine Expansionsbestrebungen zu nützen vermochte, um sich auf diese Weise die Vorherrschaft auf dem Balkan zu sichern. Diese Epoche, reich an politischen Verflechtungen zwischen Serbien und Byzanz, genießt in der Historiographie den Vorzug, sowohl durch byzantinische als auch durch slavische Quellen einigermaßen gut abgesichert zu sein, was einem Historiker, wie S. einer war, Möglichkeiten gibt, echte Balkanhistorie zu schreiben, da er über entsprechende fachliche und sprachliche Voraussetzungen verfügte. So bietet dieses Buch nicht nur eine Darstellung komplexer historischer Ereignisse mit den entsprechenden Schwerpunktbildungen, sondern auch beachtenswerte Beiträge zur näheren Bestimmung und Charakterisierung bisher noch nicht ganz geklärter Daten: So ist seine Skepsis gegenüber dem Bericht über das Abkommen zwischen Stefan Dušan und Johannes Kantakuzenos in dessen Memoiren (S. 16.17) angebracht (vgl. dazu die Kommentare in: Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije, 6. Beograd 1986, S. 377–406); S. hebt auch mit Recht die Bedeutung der Übergabe der Stadt Berrhoia (Verija) an Kantakuzenos im Hinblick auf dessen Machterweiterungen in Thessalien hervor (S. 21–23), und in der Einnahme von Serres (Ser) am 25. 4. 1345, der zweitgrößten Stadt in Makedonien, der der Verfasser im Anhang noch zwei Exkurse widmet, sieht er den Wendepunkt in der Regierung Stefan Dušans, da bald danach, im November oder Dezember 1345, die Proklamation zum Kaiser der Serben und Griechen erfolgte. Die Annexion von Thessalien, Epirus, Acarnania und Aetolia vollendete die Machtexpansion Stefan Dušans und setzte ihr auch Grenzen. Bei der Einsetzung des serbischen Patriarchen Joanikije im Frühjahr 1346, und nicht im Jänner, wie M. A. Purković in: Srpski patriarsi srednjega veka, Düsseldorf 1967, S. 17 meint, dürfte S. im Recht sein; er läßt sich auch in die Diskussion um das Datum des Anathemas der serbischen Kirche ein: M. Dinić hatte es in den chronologischen Rahmen des ersten Pontifikates Kallistos', das heißt, zwischen dem 10. Juni 1350 und Anfang 1354 gestellt, S. auf S. 185 hingegen genauso wie V. Mošin zwischen Herbst 1352 und Frühjahr 1354 (vgl. V. Mošin, Sv. Patriarh Kalist i Srpska Crkva, in: Glasnik Srpske Pravoslavne Crkve, 28, 9. Beograd 1946, S. 192–206), was sich mit M. A. Purković, Srpski patriarsi, l. c., S. 41, decken würde. In der ebenfalls vieldiskutierten Datierung der Kaiserkrönung Stefan Dušans stellt sich S. auf S. 32 mit dem Datum 16. 4. 1346 hinter Jireček (K. Jireček, Istorija Srba, 1. Beograd 1952, S. 222).

Beachtung verdient das Kapitel „Dušan's Internal Policy in the Conquered Byzantine Lands", das eine zusammenfassende Darstellung des Aufbaues der Verwaltung, des Rechtswesens und des Hofstaates im Reich Stefan Dušans bietet. Ausführlich setzt sich S. auch mit der Frage der Stellung der Griechen in Dušans Reich auseinander und kommt zum Schluß, daß vor dem Gesetz sicher eine Gleichberechtigung bestanden habe, in der konkreten Situation sei jedoch in den eroberten Gebieten die höhere Administration in den Händen der Serben geblieben (S. 84). Die turbulente Zeit des Zerfalles des Reiches Dušans und der Auflösung in Teilfürstentümer wird am Schicksal Makedoniens bis 1389 geschildert (S. 86–119). Den großen wissenschaftlichen Wert des Buches erkennt man auch, wenn man die Kapitel: The Serbs in Thessaly, The Serbs in Epirus, The Serbs in Albania etwa mit den Daten in unseren Handbüchern, einschließlich Ostrogorsky, vergleicht, falls man nicht die Istorija srpskog naroda, 1. Beograd 1981 oder gar die Kommentare in den Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije, 6. Beograd 1986 als Informationsbasis benützen kann. In den genannten Kapiteln zeigen sich die Vorzüge dieser Arbeit, da sie der Regionalgeschichte die gebührende Aufmerksamkeit schenkt und den zentrifugalen Kräften mit ihren östlichen und westlichen Verflechtungen nachgeht. Im Albanienkapitel zeigt S., welche Rolle dieses Volk mit seinen Migrationen im 14. Jahrhundert auf dem Balkan spielte. Der Verfasser ließ sich dabei allerdings die Tatsache entgehen, daß, wie es eine Urkunde des Klosters Chilandar von 1348 zeigt, Stefan Dušan die Albaner sogar im Herrschertitel gleichberechtigt neben Serben, Griechen, Bulgaren gestellt hat: „... carь i samodrьžьcь Srьbliemь Grьkomь, Blьgaromь i Arbanasomь" (Fr. Miklosich, Monumenta serbica, ND Graz 1964, S. 132, in der Lesung von Dj. Daničić: „... Arvanitomь", siehe Brief von Dj. Daničić an Fr. Miklosich vom 15/27. August 1858, ÖNB, Autogr. 134/1/3). Auch nach dem Tode Stefan Dušans 1355 blieben die albanischen Feudalen und die lokalen Dynastien ein wichtiger militärischer Faktor in den Teilfürstentümern und in Albanien selbst, es sei hier nur an die Balšići in Nordalbanien erinnert, die S. als ein echtes Produkt der serbo-albanischen Symbiose bezeichnet (S. 138), oder im sogenannten Regnum Albanie das Geschlecht der Thopia.

Dem Haupttext dieses Buches sind noch vier Exkurse beigegeben, über den bulgarischen Hajduken Momčilo, über die serbische Verwaltung von Serres, die Inschrift auf dem Turm von Serres, die türkische Invasion in Makedonien und über die Urkunden des Johannes Prodromos-Klosters auf dem Menoikeion. Ein Anmerkungsapparat auf S. 161–268, Genealogische Tabellen, 3 Karten, ein repräsentatives Verzeichnis primärer und sekundärer Quellen auf S. 271–333 und ein entsprechender Generalindex mit einem Register der Geographica vervollständigen den Inhalt. Die allseitige und solide Auswertung primärer und sekundärer Quellen, die Darstellung komplexer historischer Ereignisse und die Aufschlüsselung von Daten verleihen diesem Werk den Charakter eines Handbuches der Balkangeschichte im 14. Jahrhundert und machen den Tod des Verfassers auf der Höhe seiner Schaffenskraft zu einem schmerzlichen Verlust für die Wissenschaft.

Stanislaus Hafner

Φιλοθέου Κόκκινου Λόγοι καὶ ῾Ομιλίες ed. Basileios S. Pseutonkas (*Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς* 2). Thessalonike, Κέντρον Βυζαντινῶν ᾿Ερευνῶν 1981. 320 S.

Patriarch Philotheos Kokkinos (1353/54; 1364–1376), energischer Förderer und Vorkämpfer der Lehre des Gregorios Palamas, hat ein umfangreiches literarisches Œuvre hinterlassen. Von seinen vielen dogmatischen, exegetischen, homiletischen und hagiographischen Schriften war bis vor kurzem erst ein Teil – zumeist an kaum zugänglicher Stelle – gedruckt[1]. Nunmehr hat ein Team griechischer Gelehrter begonnen, das Gesamtwerk dieses spätbyzantinischen Theologen in einer kritischen Edition zu erschließen. In der Reihe *Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς* (Philotheos Kokkinos stammt ja aus Thessalonike) sind bisher drei Bände dieser Ausgabe erschienen: Außer dem hier zu besprechenden Band liegt jeweils der erste Teil der dogmatischen Werke (ed. D. B. Kaimakes [*Θεσσαλ. Βυζ. Συγγρ.* 3]. Thessalonike 1983) und der hagiographischen Schriften (ed. D. G. Tsames [*Θεσσαλ. Βυζ. Συγγρ.* 4]. Thessalonike 1985) vor.

[1] Vgl. die Übersicht von A. Solignac, Dictionnaire de la Spiritualité 12. Paris 1984, 1390 *s. v.* Philothée Kokkinos.

Der von B. S. PSEUTONKAS bearbeitete Band ist eine verbesserte Neuauflage der Ausgabe, die bereits 1979 als Beiheft 26 zur *'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ 'Αριστοτελείου Πανεπιστημίου* erschienen war. Er enthält insgesamt elf Texte vorwiegend exegetischen Inhalts, nämlich zwei Traktate zu Psalm 37, drei Abhandlungen über Prov. 9, 1–11, drei Briefe über die acht Seligkeiten an die Kaiserin Helene, die Gattin Johannes' V. Palaiologos, zwei Homilien auf die Perikope von der Heilung der gekrümmten Frau am Sabbat (Lk. 13, 10–17) und schließlich die Rede (Λόγος ἱστορικός) auf die Einnahme des thrakischen Herakleia durch die Genuesen. Vier dieser elf Nummern waren Inedita (Nr. 1–2, 7–8), die übrigen nach nur je einer Handschrift in seltenen griechischen und russischen Publikationen ediert.

P. hat für seine Edition alle bekannten Handschriften verwertet: Wichtigster Überlieferungszeuge, der alle hier edierten Texte enthält, ist der Cod. Athous Iberon 590 (14. Jh.). Dazu kommt für die Mehrzahl der Texte noch der Marc. gr. 582 (14. Jh.), für einige noch jeweils zwei bzw. vier andere, zumeist jüngere Codices. In seinem sehr lakonischen Vorwort (S. 15–17) beschränkt sich P. darauf, die Handschriften und die Ausgaben aufzuzählen[2]. Über die gegenseitigen Relationen der Codices erfährt man nichts. Für alle literaturgeschichtlichen, historischen und inhaltlichen Probleme, die die publizierten Schriften aufwerfen, wird der Leser auf einen Einführungsband verwiesen, der den Editionsbänden folgen soll.

Die Textgestaltung bot keine besonderen Schwierigkeiten, da die Überlieferung so gut wie intakt ist und kaum Varianten aufweist. P. kann sich sogar den Luxus leisten, orthographische Abweichungen im Apparat zu vermerken. Die zahlreichen Bibelzitate und -anklänge sowie die Zitate und auch die Parallelen aus der patristischen Literatur sind im Testimonienapparat gewissenhaft ausgewiesen. In gut byzantinischer Manier versichert Philotheos, in den exegetischen Arbeiten wenig eigene Gedanken zu bieten, sondern sich vorwiegend auf die Deutungen der Väter zu stützen[3]; bei systematischer Suche, die freilich nicht Aufgabe des Editors sein kann, werden sich also gewiß noch weitere Parallelstellen im Väterschrifttum finden lassen.

Folgende Textstellen scheinen mir korrekturbedürftig[4]: Logos I, Z. 223 (S. 31) ἀλγηνά, l(ies) ἀλγεινά. 228f. (31) πλήττουσαν ἀφανῶς καὶ δριμείας καὶ ἀφορήτους ξαίνουσαν, l. ... δριμέως καὶ ἀφορήτως. 352f. (35) οἱ ... εὐαγεῖς καὶ ἀκάθαρτοι λογισμοί, l. ἐναγεῖς. 353f. μώλωπες ... ἐπιτιθέντες μοι, l. ... ἐπιτεθέντες. 499 (39) ἐρυγῇ, l. ὠρυγῇ. 517f. (40) πᾶσι μὲν ἀνθρώποις θαυμαζομένην, ὀλίγου δέ πού τισιν ... πρὸς μίμησιν ὑποπίπτουσαν, l. ... ὀλίγοις. II 182 (47) ἐνστερνησάμεναι, l. ἐνστερνισάμεναι. 451f. (56) Ἦ γὰρ ἂν οὐκ εἰς καλόν, φησί, τελευτῆσαν τὰ τοῦ πολέμου τῷ οὕτω γε μαχομένῳ περὶ τοιούτων: An Stelle der sinnstörenden Partizipialform ist der Optativ τελευτήσαι erforderlich. 643 (63) τὴν φύσιν ἀκμαίνοντες, τὸ πάθος ἐξάπτοντες, l. τὴν ψυχὴν (?) ἐκμαίνοντες ... 649 (63) ἀπέστησα, l. ἀπέστησαν. III 466 (88) ἀπορρόγα, l. ἀπορρῶγα. IV 31 (92) ὀρθροίσας, l. ὀρθρίσας. 151 (97) πρὸς βραχέος, l. πρὸ βραχέος. 355 (105) μόνη gehört zu τῇ ... ἀναχωρήσει, folglich μόνῃ. 606 (114) ὡς τῶν σφετέρων πληρῶν θεραπείαν, l. ... πληγῶν. 725 (118) πρόσεσχε, l. πρόσεχε, da der Zusammenhang einen Imperativ erfordert. VI 211 (163) πῶς οὐχὶ καὶ αὐτὸς ... ἂν μετὰ τὸν Δαυὶδ λέγοι (es folgt Ps. 41, 4), l. μετὰ τοῦ Δαυίδ. VIII 15f. (183) Der kaiserliche Mantel wird vor dem Eintauchen in die Purpurfarbe mehrfach behandelt: πολλάκις μετὰ χεῖρας ἐκείνην (scil. τὴν ἁλουργίδα) λαβόντες καὶ νῦν μὲν τοῖς στέφουσι, νῦν δὲ ταῖς βαφαῖς διαφόρως ἐξεργασάμενοι. ...; στέφουσι ist sinnlos, ich schlage dafür στύφουσι vor (zu τὰ στύφοντα = Beizmittel). 20f. (184) τὸν βασιλικὸν τουτονὶ στέφανον οὐκ ἐπὶ γῆς οὐδ' ἐξ οὐρανῶν, ἀλλ' ἐξ οὐρανῶν καὶ τοῦ πάντων βασιλέως ... κατασκευασθέντα: Das erste οὐρανῶν ist wohl Verlesung des als Nomen sacrum gekürzten Ausdrucks ἀνθρώπων. 319f. (195) καὶ τῶν ἐσχάτων αὐτοῖς (scil. τοῖς κακούργοις) ἐπὶ τούτοις ἁλοῦσι πᾶς τις δικαίως τιμᾷ: Das Verbum τιμᾷ ist entweder durch ἀτιμᾷ zu ersetzen, das allerdings nicht ganz zum Dativ αὐτοῖς paßt, oder durch ἐπιτιμεῖ. XI 43 (236) παντίοις, l. παντοίοις. 150 (240) Das handschriftliche προστεθεικότος bedarf keiner Korrektur zu προστεθηκότος, da beide Formen gleichberechtigt sind (so auch 270 [244] προστεθεικυίας). 177f. (241) καταπείθη ist nicht Verbum, sondern Adjektiv, also καταπειθῆ. 198 (241) ἐξομαλυσθέντων, l. ἐξομαλισθέντων (oder ἐξομαλυνθέντων). 212 (242) φησίν ist in eine sentenzenartige Wendung eingeschoben, l. also φασίν. 222f. (242) τὸ τὰ οἰκεῖα τέλος ζητεῖν, l. τέλη. 412f. (248) ὡς μηδ' ἐκεῖναι γοῦν ταῖς ναυσὶ προσεγγίζειν (konsekutiver Acc. cum Inf.), l. ἐξεῖναι. 438f. (249) τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης ἑαυτοὺς ἑκόντες ἐνέβαλον. Οἱ μὲν ὅπως ἂν διανοιξάμενοι διαδρᾶναι δυνηθῶσι τάχα τὸν θάνατον: An Stelle des Punktes gehört nach ἐνέβαλον ein Komma, das Partizip ist zu διανηξάμενοι zu korrigieren. 460 (250) τὸ διδάσκαλον, l. τόν. 464f. (250) τοὺς θείους νεώ, l. νεώς. 479 (250) τοιχῶν, dafür ist entweder τοίχων oder τειχῶν zu schreiben. 514 (251) σωφρονήσας τὸν τύραννον, l. σωφρονίσας. 514 (251) πατριάρχοις, l. πατριάρχαις. 578 (254) ὁ στόλος αὐτοῦ, l. αὐτῶν (scil. der Genuesen). 631 (255) ἐκ μουσικῆς τινος φθόγγος, l. φθογγῆς. 706 (257) τοῦ θεοῦ ... συναιρουμένου, l. συναιρομένου. 778f. (260) εἰς τὴν πόλιν ... ὡς ὑπὸ πολεμίων κυκλουμένων, l. κυκλουμένην. 779f. (260) τὸν δὲ μετὰ πολλῆς τῆς ἐνστάσεως καθάπαξ ἀπαγορεύειν δόξαν τὴν συγκατάθεσιν: δόξαν kann wohl nicht absolutes Partizip sein, das ja in dieser Fügung mit dem Dativ verbunden zu werden pflegt, sondern muß zum Infinitiv δόξαι korrigiert werden (analoge Formulierung in derselben Rede Z. 782f. und 786). 853 (262) βιοτικαῖς, l. βιωτικαῖς.

Zum Testimonienapparat ist zu ergänzen: IV 789–791 (120) vgl. Lk. 22, 56–62; 924 (125) vgl. Gal. 6, 14; VI 274–280 (165) Die Definition der πραότης ist an Gregor von Nyssa, De beatitudinibus or. 2 (*PG* 44, 1213 C) angelehnt. XI 296f. (244) Das Zitat in Anm. 16 ist zu vervollständigen zu Il. 9, 313. 338 (246) ξυρὸς εἰς ἀκόνην ist sprichwörtlich; vgl. Suda Ξ 160 (ed. A. Adler 3. Leipzig 1933, 503, 17f.).

In einigen wenigen Anmerkungen bietet P. auch Sacherklärungen. Dazu nur zwei Richtigstellungen: S. 163, Anm. 40: Nicht Leto, sondern Apollon und Artemis töten Niobes Kinder. S. 235 Anm. 1: P. datiert die Einnahme Herakleias durch die Genuesen in ausdrücklichem Widerspruch gegen die Erstherausgeber der Rede K. TRIANTAPHYLLIS und A. GRAPPUTOS in das Jahr 1352. Seine Berechnung ist jedoch falsch, da das Ereignis laut Philotheos auf den 21. Oktober des Weltjahres 6860 (vgl. Z. 1f. [235] und 320f. [245]) fiel[5]; die Datierung ins Jahr 1351 bleibt also aufrecht. Dementsprechend sind auch die übrigen chronologischen Deduktionen zu berichtigen: Philotheos' Weggang aus Herakleia ist nicht nach Ostern 1351 anzusetzen (so S. 237, Anm. 5), sondern nach Ostern 1350 (nach Z. 51f. [237] eineinhalb Jahre vor der Einnahme). Im fünften Monat nach der Halosis kehrten die Bewohner in die Stadt zurück (Z. 707f. [257]), d. h. im Mai 1352, nicht im Oktober/November 1353 (so 257 Anm. 64), Philotheos selbst zwei Monate danach, am 27. Juli des Jahres 1352 (Z. 709–711 [258]) und nicht 1354 (so 258 Anm. 65; zu diesem Zeitpunkt war Philotheos übrigens bereits Patriarch).

Der Registerteil am Ende des Bandes enthält neben den Verzeichnissen der Zitate und der Namen auch einen Index verborum, der die theologisch relevanten Termini, übrigens ausschließlich Substantiva, umfaßt.

---

[2] Dazu zwei Berichtigungen: P. datiert den Cod. Athous Iberon 586 ins 13. Jh. (!) (S. 17); die Handschrift wurde in Wahrheit 1686 geschrieben (vgl. Sp. LAMBROS, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos 2. Cambridge 1900, 177). – Die 2. Hom. auf Lk. 13, 10–17 reicht im Marc. gr. 582 nicht bis f. 348r (so S. 17), sondern nur bis f. 298r.

[3] Vgl. Logos III (In Prov. 9, 1–11), Z. 31–36, S. 70.

[4] Evidente Druckfehler sowie Spiritus- und Akzentversehen werden übergangen.

[5] Zum Ereignis und seiner Datierung vgl. auch D. M. NICOL, The Last Centuries of Byzantium 1261–1453. London 1972, 243.

Abschließend sei festgehalten, daß Pseutonkas – abgesehen von geringfügigen Schönheitsfehlern – eine solide und brauchbare Edition bisher kaum oder überhaupt nicht zugänglicher Texte gelungen ist.

Wolfgang Lackner

Manuel II Palaeologus, Funeral Oration on his Brother Theodore. Introduction, text, translation and notes by J[uliana] CHRYSOSTOMIDES (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 16 – *Series Thessalonicensis*). Thessalonike, Association for Byzantine Research 1985. XIV, 310 S., 7 Taf., 1 Farbtaf., 1 Kt.

Es sei ausnahmsweise gestattet, die Besprechung mit einer störenden Äußerlichkeit zu beginnen: Wieso war es nicht möglich, das normale *CFHB*-Format – weder in der Breite noch in der Höhe – einzuhalten?

In der vorliegenden Arbeit hat die literarisch wie historisch höchst bedeutende Leichenrede Manuels II. auf seinen Bruder Theodor sicherlich ihre endgültige Ausgabe gefunden. Die Editorin hat praktisch an alles gedacht: Einführung über Autor und geschichtlichen Hintergrund, Überlieferung, Edition mit kritischem Apparat und Nachweis der Testimonia, englische Übersetzung mit historischen Anmerkungen, gesonderter Abdruck der unvollendeten Urfassung, Bibliographie, Indices, Tafeln, Landkarte. So sind fast nur unbedeutende Kleinigkeiten anzumerken:

1. Die Abkürzungsliste (IX–XII) überschneidet sich unnötigerweise in vielen Titeln mit der Bibliographie (287–293);

2. Zitate nach veralteten Ausgaben sind ein entbehrlicher Zusatz (die Bonner Ausgaben von Chalkokondyles, Dukas, Sphrantzes neben den neuen);

3. auf S. 27 vermißt man den Literaturhinweis auf A. SIDERAS, Die byzantinischen Grabreden (ungedr. Habilschr.). Göttingen 1982;

4. am Rand der Textausgabe sind weder die Migne-Spalten noch die Lampros-Seiten angegeben;

5. der (gelegentlich etwas abweichende, z. B. S. 214f.) doppelte Nachweis der Zitate in Übersetzung und Edition erscheint unnötig;

6. die englische Übersetzung dürfte gelegentlich etwas zu frei sein (z. B. S. 84 unten; S. 86; S. 134 „other roles“ für πραγμάτων καὶ προσρήσεων; S. 228 oben wäre genauer „almost as fleet as deer“; S. 232 unten bis 234 oben ungenaue Wiedergabe der Satzkonstruktion;

7. S. 97, 13 ergänze die Parallelstelle Manuel, Dial. 17, 17; S. 109, 6 Diogenian 5, 15; S. 213, 15 Manuel, Dial. 36, 16f.; 131, 27 vgl. Manuel, Dial. 56, 2 (und 68*);

8. S. 102, Anm. 20: Helene Kantakuzene starb erst im August 1397 (E. MIONI, *Riv. studi biz. e slavi* 1 [1981] 75, 24 u. 81, 24);

9. die Prooimia des Kydones neuediert von TINNEFELD, *BSl* 44 (1983) 13–30 u. 178–195;

10. das *PLP* ist der Editorin offenbar unbekannt;

11. der „General Index“ enthält offenbar alle alten und modernen Namen mit Ausnahme der antiken und biblischen, aber doch wiederum „Hercules“ und „Iphicrates“;

12. gelegentlich finden sich Druckfehler und sonstige Versehen: S. X Cydones Correspondance, Zachariä von Lingenthal, unter ΕΕΒΣ streiche τῆς; S. XI Manuel Palaeologus ... Vienna 1966 (ebenso S. 289); 71 Anm. Ancyra; 78f. (Anm.) Rhetor(es); 105 Testim. 27 ... Dialogus II 36, 16f. (Dublette streichen); 143 Cf. *eius* dialogum; 145, 28 ὑόντων, 149 App. Z. 18; 155 App. „sensu“ (statt „in sensu“); 188 Anm. 116: Kekaumenos ist nach LITAVRIN (Moskau 1972) zu zitieren; 297f. legitimum; 299.

Der, wie gesagt, nahezu tadellose Eindruck des Buches wird nur durch einen Umstand etwas getrübt: das was Chrysostomides auf den Seiten 297–302 als Mischung von Eigennamen und ein paar willkürlich ausgewählten Wörtern bietet, ist gewiß kein „Index Graecitatis“. An Eigennamen ergänze: Ἀχαΐα 125, 11; Βρετανοὶ 175, 28. Einige besonders seltene Wörter, die man jedenfalls vermißt: προσαπειλέω 103, 10; ἐναγρυπνέω 103, 15; δομήτωρ 83, 23; μονῳδέω 77, 19 u. 235, 9; δυσηνεμία 89, 20 u. 197, 32 (sonst nicht belegt, im TGL verzeichnet!); ἀνταστράπτω 95, 21; προσάγχω 107, 4; προσπαραμένω 111, 11; ἀκροβατέω 123, 20; ὑπερνεφέω 123, 20 (nach Greg. Naz., den Manuel liebt, vgl. Dialoge); προσεπιτάσσω 143, 5; ἐξαναλύω 147, 3; σουλτανικός 157, 6; ἀζυγία 169, 14; ἐπανακτάομαι 169, 15; προαποσπάω 169, 16; ἀναθαρρύνω 197, 28; παρεξέτασις 213, 26; ἀναλγητί 251, 31.

Ein solches, lexikalisch völlig unbefriedigendes Register, das sogar hinter den meist mangelhaften Indices des gern kritisierten Bonner Corpus weit zurückbleibt, erwartet man nicht im *CFHB*!

Erich Trapp

Cahiers archéologiques, fin d'antiquité et moyen âge, fondés par A. GRABAR et J. HUBERT, dirigés par J. THIRION et T. VELMANS. Paris, Picard; 34 (1986). 35 (1987).

Das immer wieder durch seinen reichen Inhalt und durch seine glänzende Ausstattung überraschende Jahrbuch (Bd. 34) wird durch einen Aufsatz von J. VALÉVA über das Erzengelgrab in Sofia (S. 5–28) eröffnet, bei dessen Lektüre man das Gefühl hat, die gelehrte Verfasserin habe aus dem kargen Programm der Ausstattung mehr herausgelesen, als die Autoren desselben je hineingelegt haben können. Die Verfasserin hat sich die Aufgabe gestellt, „de montrer que le décor de la tombe (ein Kreuzmedaillon, zwei Paare von Vögeln, eine Vase und vier Erzengelbüsten) développe la théologie chrétienne du salut et converge vers une image synthétique qui embrasse les idées eschatologiques, cosmologiques et anthropologiques primitives“ etc. Ist das nicht ein bißchen viel für einen so mageren Dekor, von dem übrigens nur eine schematische Zeichnung und eine 5,5 × 8 cm messende Abbildung (Büste des Erzengels Uriel) geboten werden? Für die Datierung schließt sich Mme. VALÉVA an den ersten Bearbeiter K. MIJATEV (1925) an und schlägt die Zeit zwischen Theodosius I. (395) und der Plünderung von Serdica durch die Hunnen (447) vor; stilistisch schiene uns ein früheres Datum durchaus möglich; der Verfasserin geht es aber nicht um stilistische, sondern um ikonologische und ikonographie-geschichtliche Fragen, und hier entfaltet sie den ganzen Reichtum ihres Wissens und ihrer Ideen, einen Reichtum, der sich auch in den 177 Anmerkungen und 21 Abbildungen des im eigentlichen Text nur 12 Seiten langen Aufsatzes widerspiegelt.

Im 2. Aufsatz (S. 29–31) beschäftigt sich N. K. MORAN kritisch mit der Rolle des Skeuophylakion der H. Sophia bzw. dem Ausgangspunkt des „Großen Einzugs“.

Der 3. Aufsatz, von F. JENN und O. RUFFIER über frühmittelalterliche Grabsteininschriften von Saint-Outrille-du-Châtau in Bourges (S. 33–74), bietet interessante Aufschlüsse sprach- und frömmigkeitsgeschichtlicher Art.

Besonders wichtig für die Geschichte der byzantinischen Monumentalmalerei der Makedonischen Zeit ist die substantielle Arbeit von M. Panayotidi, „La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Comnènes (843–1081)" (S. 75–108). Die Verfasserin teilt die Entwicklung in 3 Perioden: 1) vom Ende des Bilderstreites bis Basileios II. (843–976); 2) die Regierungszeit Basileios' (976–1025) und 3) die Zeit von 1025 bis 1081, dem Beginn der Komnenenepoche. Die Gründe für diese Einteilung sind nicht ganz klar, es sei denn, man betrachte die Zeit Basileios' II. als eine in sich geschlossene Epoche, die sich vom Vorhergehenden wie vom Nachfolgenden deutlich abhebt. Ref. gesteht, daß er so eindeutige Einschnitte nicht zu sehen vermag – dazu ist das erhaltene Material wohl nicht aussagekräftig genug. Jedenfalls stimmt er mit den Schlußfolgerungen der Autorin überein, nämlich, daß 1. Konstantinopel nach wie vor das wichtigste Entwicklungszentrum der Monumentalmalerei vor wie nach Basileios II. darstellt, gefolgt von Thessalonike; daß 2. die großen Klostergründungen lokale Relaisstationen darstellen und daß die meist der hauptstädtischen (?) Oberschicht angehörigen Stifter ebenfalls die Konstantinopler Monumentalkunst in den Provinzen verbreiten. Das Nebeneinander von klassizisierenden und expressiven Tendenzen mag sowohl geographisch als auch soziologisch bedingt sein, die bisher bekannten Denkmäler lassen aber noch keine wohlfundierten Schlüsse zu.

Nach N. Kenaan-Kedar, „Symbolic Meaning in Crusader Architecture, The Twelfth-Century Dome of the Holy Sepulchre Church in Jerusalem" (S. 109–117) sind ikonographische und symbolische Inhalte der Kreuzfahrer-Architektur bisher noch wenig studiert worden. Der neue Versuch stützt sich auf westliche wie östliche Quellen und sieht im architektonischen Komplex der Grabeskirche mit ihren zwei Kuppeln und dem Doppelportal einen Niederschlag des Nebeneinander der Inhalte von Tempelberg und dem neuen christlichen Reich; hier dürfte es sich eher um ein gelungenes Aperçu handeln als um das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung.

Anders die folgende Arbeit von M. Barrucand: „Les représentations d'architectures dans la miniature islamique en Orient du début du XIV[e] siècle" (S. 119–141). Die Untersuchung ist methodisch klar durchgeführt, mit einer Teilung des Materials in zwei große Hauptgruppen – prämongolische und ilkhanische Malerei, diese wieder in mehrere Schulen gegliedert. Einleitend gibt die Autorin einen Überblick über die Behandlung des Problems in der wichtigsten älteren Literatur, untersucht dann die einzelnen Aspekte und Phasen der Entwicklung der Architekturdarstellung, ohne diese Entwicklung in ein Schema zu zwingen, was ja auch angesichts der diversen formativen Faktoren (Byzanz, Zentralasien, China) kaum möglich wäre.

In ihrer kenntnisreichen Arbeit „Observations sur le rapport entre les décors de Kalenić, de Kahrié Djami et de Curtea de Arges nützt D. Simić-Lazar die Resultate der Reinigung der Fresken von Kalenić (1417/18) zu einer eingehenden ikonographischen Untersuchung der Zusammenhänge zwischen den mariologischen Zyklen der drei genannten Kirchen mit dem Ergebnis, daß diese Zusammenhänge nicht auf direkter Abhängigkeit der beiden jüngeren Zyklen von der Kahrié basieren, sondern auf der Verwendung gleicher oder ähnlicher Vorbilder; dabei würden wir eher an Musterbuchzeichnungen denken als an illustrierte Handschriften: erstaunlich ist jedenfalls die Langlebigkeit der Vorbilder.

Als *pièce de résistance* des Bandes möchte man den Beitrag von T. Velmans „La Chronique illustrée de Constantin Manassès, Particularités de l'iconographie et du style" (S. 161–188) bezeichnen. Die für den Zaren Ivan Alexander (1331–71) angefertigte Handschrift ist die einzige erhaltene illustrierte Kopie des zur Zeit Manuels I. Komnenos (1143–1180) hergestellten (verlorenen) Originals; sie ist des öfteren studiert worden; trotzdem findet Mme Velmans mehrere wichtige und bisher unbemerkte Seltsamkeiten und Probleme – nicht nur in den szenischen Darstellungen, sondern auch in den Repräsentationsbildern. Schon in der ersten (Titel-)Miniatur begegnen „protokollarische" Freiheiten: der Zar, nicht Christus, steht in der Mitte und ist *en face* dargestellt; auch die Nimbierung des Autors, der sozusagen als Spiegelbild Christi erscheint, ist ein Bruch mit der Konvention. Das Titelbild ist also wohl kaum von dem Original des 12. Jahrhunderts (mit Auswechslung des Monarchen) kopiert, sondern neu geschaffen, eine Parallele zu den großsprecherischen Stifterbildern in bulgarischen und serbischen Kirchen. Hier und in anderen, auch szenischen, Darstellungen (Tod des Thronfolgers Ivan Assen) spürt man die Großmannssucht der (im Vergleich zu Byzanz) jüngeren Balkan-Königreiche. Es scheint, daß diese Tendenz auch die z. T. „personelle" Auswahl der darzustellenden Szenen bedingte. In ihrer Form zeigen diese Darstellungen auch archaische Züge neben Entlehnungen aus der westlichen Kunst, wie die Darstellung der Arche Noah als „modernes" Segelschiff, und realistischer wie malerischer Details.

Gegenüber der Händescheidung nimmt die Verfasserin einen vorsichtigen Standpunkt ein – mit Recht, wie wir glauben –, da die Illustratoren wohl auch unterschiedliche Vorbilder benützten, solche des 12. aber auch des 14. Jahrhunderts, die letzteren besonders für einzelne Architekturdarstellungen; andererseits hatten sie auch neue Bilder zu erfinden, wie die mit dem Tod des Prinzen Ivan Assen zusammenhängenden.

Die „Notes de lecture", sämtliche von Mme Velmans, beschäftigen sich mit vier wichtigen Neuerscheinungen, und zwar zunächst mit den beiden Werken über die Nea Moni, Chios (Geschichte und Architektur von Ch. Bouras, Mosaiken von D. Mouriki). Beide Werke, (publiziert von der Banque Nationale de Grèce – wann werden unsere Banken sich endlich entschließen, dem griechischen und italienischen Vorbild zu folgen?!), besonders das zweite, füllen eine lang als schmerzlich empfundene Lücke. Erst mit dem monumentalen Werk Professor Mourikis ist eines der wichtigsten Denkmäler der byzantinischen Mosaikkunst des 11. Jahrhunderts der Kunstgeschichte zugänglich gemacht worden, und zwar in mustergültiger Weise. Die beiden übrigen Besprechungen sind dem zusammenfassenden Werk von A. J. Stylianou über „The Painted Churches of Cyprus" (Athen 1985) und der mustergültigen Veröffentlichung von N. P. Ševčenko über „The Life of St. Nicholas in Byzantine Art" (Torino 1983) gewidmet.

Band 35 (1987) beginnt (S. 5–7), wie mit einem Paukenschlag, mit einem (allzu-)kurzen „Statement" von André Grabar („Notes et réflexions sur l'art chrétien de la Basse Antiquité et du Moyen Age"), zweieinhalb Seiten voll von kondensierter Altersweisheit über wesentliche Charakteristika der byzantinischen und der westlichen Kunst. Die drei folgenden Aufsätze, von P. Perin, A. Simmer und G.-R. Delahaye über spätantike Nekropolen und Sarkophage wirken dagegen zahm und detailliert im Stofflichen.

Das Interesse des Kunsthistorikers gilt wieder dem fünften Beitrag, von N. Mezoughi, „Gallina significat sanctam ecclesiam" (S. 53–63); der Verfasser bekräftigt die bereits des öfteren geäußerte symbolische Deutung der Darstellung von ihre Küken beschützenden Hühnern (mit oder ohne den sie bedrohenden Feind, Fuchs und Raubvogel) als Kirche, die ihre Gläubigen um sich sammelt.

T. Totev beschäftigt sich mit neu gefundenen keramischen Fragmenten aus Preslav, aus denen sich unter anderem Altarschranken mit figürlichem und ornamentalem Dekor rekonstruieren lassen. Der schon bekannte Bestand im Louvre, in Baltimore und Moskau wird durch diese Funde wesentlich bereichert, die Datierung um 900 bestätigt.

In einer wohl dokumentierten Arbeit („Le recueil de Névelon pour l'abbaye de Corbie et son modèle: quelques sources de l'art roman", S. 81–112) studiert C. de Merindol die Illustrationen eines von der Hand des Schreibers Névelon (Anfang des 12. Jahrhunderts)

stammenden Martyrologiums des Klosters Corbie; ein Teil der recht flüchtigen Federzeichnungen ist nach älteren Vorbildern kopiert, die ebenfalls in Corbie entstanden sein dürften und Rückschlüsse auf die Anfänge des Scriptoriums gestatten. Das Problem wird vom Autor weiter bearbeitet.

C. Jolivet-Lévy und E. Öztürk vermehren die Zahl der bekannten kappadokischen Denkmäler um zwei ausgemalte Höhlenkirchen (Yüksekli, S. 113–141), deren Programme sich, in der ersten Kirche in drei Schichten, zum Teil vollständig, wenn auch in stark ruinösem Zustand, erhalten haben. Die am besten „lesbare" dritte Schicht der größeren Kirche (Nr. 1) stammt (wie wohl auch die Ausmalung der kleineren, Nr. 2) aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und mag als ein weiterer Beweis dafür dienen, daß die Entwicklung der christlichen Monumentalmalerei auch nach der türkischen Eroberung nicht abbrach.

P. M. Mylonas untersucht in seinem Beitrag „La trapeza de la Grande Lavra au Mont Athos" (S. 143–155) die Baugeschichte dieses wichtigen Denkmals und seine Stellung innerhalb der zwanzig erhaltenen Trapezabauten des Heiligen Berges, sowie die Freskenreste des Inneren (frühes 14. Jahrhundert) und der Fassade (zweites Viertel des 16. Jahrhunderts).

C. Lepage versucht anhand zweier äthiopischer Manuskripte des 14. Jahrhunderts die Rekonstruktion eines frühbyzantinischen oder frühchristlichen Miniaturenzyklus. „Notes de lecture" von T. Velmans beschließen den inhaltsreichen Band.

Otto Demus

Dieter Korol, Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 13). Münster, Aschendorff 1987. 195 S., 3 Tabellen, 34 Abb., 56 Taf. mit 27 Farb- und 167 Schwarzweißabb. 4°. ISBN 3-402-08516-X. DM 138,– (kart.), 148,– (Ln.).

Das vorliegende Buch ist die erweiterte Fassung einer 1983 an der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn eingereichten Dissertation.

In das Thema eingeführt wird durch einen Überblick über die vor allem wegen des frühzeitigen Ablebens des Ausgräbers G. Chierici zum Teil nur schwer rekonstruierbare Forschungsgeschichte sowie die historische und topographische Entwicklung der gesamten um das Grab des heiligen Felix entstandenen nördlichen Nekropole von Nola/Cimitile. Darauf folgt die erstmals an Hand des archäologischen Befundes erarbeitete Datierung der Grabbauten 10–14 in das dritte bis fünfte Jahrhundert. Den Hauptteil der Untersuchung bildet die ikonographische Auswertung der ebenfalls zum ersten Mal vollständig vorgelegten figürlichen Malerei der Räume 13 und 14. Dabei werden aus den insgesamt 33 Wandbildern 11 heute noch als alttestamentlich bestimmbare Szenen zur genaueren Betrachtung ausgewählt, wovon allerdings die letzten vier gleichfalls nicht eindeutig zu identifizieren sind, weshalb sie hier auch nur kurz erwähnt werden. Die Besprechung der ausgewählten Beispiele erfolgt in biblischer Reihenfolge, was vielleicht insofern nicht ganz glücklich ist, als damit dem Leser eine künstliche, d. h. moderne Anordnung vorgegeben wird, die dem ursprünglichen, antiken, Kontext in keiner Weise entspricht. Wahrscheinlich wäre die Diskussion

nach Räumen der Gesamtinterpretation förderlich gewesen, obwohl selbst dann noch fraglich bleibt, ob eine solche bei nur zu 23% bestimmbarer Ausmalung überhaupt vorgenommen werden kann. Trotzdem sollte man auch die auf Grund des schlechten Erhaltungszustandes offengebliebenen Fragen doch zumindest stellen. Eine solche wäre etwa die nach dem Vorhandensein neutestamentlicher Bilder, welche für die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert absolut vorauszusetzen sind und nach Paulinus (carm. 28, 171, *CSEL* 30/2, 29: *et tribus in spatiis duo testamenta legamus*) in der Felixbasilika nebenan vorhanden waren. Nachdem K. das ikonographische Programm der von ihm behandelten Gräber ohnehin auf einen bislang unbekannten Bildzyklus desselben Autors zurückführen möchte, wäre überdies ein Vergleich ihrer Malerei mit den Tituli des Paulinus (etwa im carmen 27) sowie deren tatsächlicher Ausführung, d. h. den noch erhaltenen Freskenresten in der Felixkirche, ganz sinnvoll gewesen.

Nichtsdestoweniger legt der Autor zu den besprochenen Bildern eine gleichsam erschöpfende Studie vor. Zunächst ist dies die von der Westecke aus gesehen zweite Darstellung im Grab Nr. 14, die die unteren Körperhälften je einer nackten männlichen und einer weiblichen Person neben einem Baumstamm zeigt, während von rechts eine Gewandfigur im Eilschritt auf sie zukommt. Wegen des Fehlens der Schlange sowie des Bedeckens der Scham bei beiden Gestalten wird sie als eine Szene vor dem Sündenfall, konkret als das Verbot Gottes an Adam und Eva bestimmt. Darauf folgt das nordwestliche Arkosol des Raumes 13 mit den Stammeltern nach dem Sündenfall, nämlich Adam und Eva jeweils samt einem Blätterbündel vor der Scham, wobei wiederum sowohl der Baum als auch die Schlange fehlen und dieses Bild – wie das vorher beschriebene – noch stark in heidnischer Tradition verhaftet ist. Weiter geht es mit der Südwand von Raum 14, deren zwei menschliche Figuren von K. auf Grund zahlreicher Details (wie z. B. dem Halsring und dem Stab) als Josephs Schwur vor Jakob identifiziert werden. Dabei gibt er allerdings S. 98 zu, daß eine letzte Entscheidung „schon mangels direkter Vergleiche offenbleiben" muß – weshalb man sich dann fragt, warum er den Anmerkungsapparat teilweise künstlich so aufgebläht hat. Noch im Petitsatz nimmt er durchwegs zwei Drittel der Druckseite ein, obwohl etwa schon mehrfach in Rezensionen zu den in der gleichen Reihe erschienenen Dissertationen von L. Kötzsche-Breitenbruch und H. Kaiser-Minn betont wurde, daß die bereits von diesen praktizierten steten Verweise auf die spätere (!) Buchillustration fallweise entbehrlich sind. Schließlich will der Leser des vorliegenden Buches ja keine Lexikonartikel über Ringkampf, Hosen, Halsring etc., sondern Informationen über die Wandmalerei von Cimitile/Nola. Genau diese werden aber durch solche Mikrountersuchungen in Form von Fußnoten – selbst wenn ihre Qualität außer Zweifel steht – etwas mühsam, weshalb man sich vielleicht auf ein konsumentenfreundlicheres Ausmaß beschränken sollte.

Als nächstes folgt das erste Bild der Südwand in der Südostecke von Raum 14, welches Jakobs Segen über Ephraim und Manasse zeigt, bei dessen Erklärung K. auf christliche Schriften zurückgreift und den bisher behaupteten Einfluß jüdischer Quellen zu Recht in Frage stellt. Anschließend bespricht der Autor den Meerwurf des Propheten Jonas an der Nordwand des Raumes 13, Meerwurf und Ausspeien im nördlichen Arkosol von 14, sowie die Ruhe unter der Laube an der Rückwand des südwestlichen Arkosols ebendort. Auch hier ist, da die Darstellung im wesentlichen dem üblichen ikonographischen Schema folgt, der Rezensentin nicht klar, weshalb K. seitenweise ohnehin bekannte Fakten wiederholt, statt gezielt bloß auf die Besonderheiten einzugehen. Den Abschluß dieses zweiten und wichtigsten Teiles der Untersuchung bilden die undeutbaren oder nicht zweifelsfrei identifizierbaren Darstellungen der beiden behandelten Grabbauten (die Trunkenheit Noes?, die Opferung Isaaks?, eine Josephsszene? und Samsons Kampf mit den Philistern?) sowie die nun an Hand der

Bauanalyse und ikonographischer Details gewonnene endgültige Datierung der Malereien von Raum 14 ins 4./5., von 13 eher ins 3. Jahrhundert.

Der dritte Abschnitt des Buches besteht aus einer Zusammenfassung der Ergebnisse in deutscher und italienischer Sprache, auf welche dann ein Verzeichnis der Abkürzungen, ein Abbildungsnachweis, ein ausführliches Register, ein Anhang mit Tabellen zum Ziegelmauerwerk und den Niveaus der Grabbauten sowie Farb- und Schwarzweißabbildungen folgen. Alles in allem ein gelungenes Werk, ein echtes Desiderat.

Renate Pillinger

Marlia MUNDELL MANGO, Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures. With technical contributions by Carol E. SNOW and Terry DRAYMAN WEISSER (*The Walters Art Gallery Publications in Art History*). Baltimore, Maryland, Walters Art Gallery 1986. XVI, 294 S. m. 106 Abb. ISBN 0-911886-32-X.

Als die für die Planung des 17. Internationalen Byzantinistenkongresses/Washington 1986 Verantwortlichen nach einem Thema für eine kunsthistorische Ausstellung anläßlich des Kongresses suchten, bot sich eine Präsentation der Silbergeräte aus frühbyzantinischer Zeit (5.–7. Jh.) vor allem aus zwei Gründen an. Der Löwenanteil der in Frage kommenden Objekte befindet sich heute in Sammlungen innerhalb der USA (insbesondere Dumbarton Oaks/Washington, Metropolitan Museum/New York, Walters Art Gallery/Baltimore); diese Objekte waren somit für die Ausstellung in Washington von vornherein gesichert[1]. Ferner traf es sich gut, daß Frau Marlia MUNDELL MANGO kurz zuvor ihre Dissertation (Artistic Patronage in the Roman Diocese of Oriens, 313–641 AD. Oxford 1984) abgeschlossen und sich mit der Materie der syrischen Silberschätze besonders vertraut gemacht hatte; sie war also für die Erstellung eines Kataloges prädestiniert.

Der Katalog, für dessen Herausgabe die Walters Art Gallery zeichnet, verdient in seiner Konzeption und wissenschaftlichen Ausführung ebenso hohes Lob wie in seiner äußeren Ausstattung. Drei einführende Kapitel behandeln die Schatzfunde von Stuma, Riha, Hama und Antiocheia in ihrer antiken und neuzeitlichen Geschichte sowie die Konfrontation des Materials mit modernsten technischen Methoden. Während die großen spätantiken Silberausstattungen christlicher Kirchen im Osten und Westen des Römischen Reiches bis auf bescheidene Fragmente verloren und nur aus schriftlichen Quellen zu rekonstruieren sind, haben sich immerhin viele Dutzende kleinerer Silberobjekte erhalten, die sich auf die Kategorien liturgische Geräte, Devotionalien, Beleuchtungsausstattung und profane Silbergeräte (Geschenke an die Kirche wegen ihres Metallwertes) verteilen. Die 56 Nummern des Kaper Koraon-Schatzes bestehen vor allem aus Kelchen, Patenen, Krügen, Sieben, Löffeln, Kreuzen, Fächern und Kerzenständern. Im Vergleichsmaterial aus anderen Schatzfunden (Nr. 57–106) wurden zusätzlich auch Textilien, ein Ring, ein Anhänger[2], ein Armband, zwei

[1] Verschiedene Nummern des Katalogs, die nicht nach Washington kamen, befinden sich in Antakya, Beirut, Bern, Istanbul und Oxford.

[2] Ein analoges Hystera-Amulett stammt aus Ephesos: G. LANGMANN, *JÖB* 22 (1973) 281–284.

Handschriften und ein Papyrus aufgenommen, der ein Kircheninventar des 5./6. Jh.s enthält und damit eine zeitgenössische Auflistung der im Katalog vorliegenden sowie weiterer Objekte bietet (Nr. 91).

Die zumeist kurzen Inschriften geben Aufschluß über den Namen des bzw. der Stifter und über die Kirche, für welche das Objekt bestimmt war. Das Hauptmotiv der Stiftungen war das Seelenheil der Betreffenden, wobei es sich um ein *Ex-voto* bei Lebzeiten oder auch um einen testamentarischen Wunsch handeln konnte; daneben standen natürlich auch Stiftungen als Ausdruck des Dankes für gewährte Gnade. Die 56 Silbergeräte im ersten Teil des Kataloges sind sämtlich Stiftungen an die Hagios-Sergios-Kirche von Kaper Koraon (von der Verf. mit dem modernen Kurin identifiziert), einer in Nordsyrien, zwischen Antiocheia und Apameia gelegenen Ortschaft. Die meisten datierbaren Stücke fallen in das Jahrhundert zwischen 540 und 640. Ein genauer Beginn für die Stiftungen ist ebenso schwer festzustellen wie das tatsächliche Ende des kirchlichen Lebens in diesem Gebiet; gegenüber früheren Anschauungen rechnet man heute mit einem vielfachen Fortbestand der christlichen Siedlungen bis in das 8. Jh. hinein. Der durch Stempel datierbare Bestand endet, wie gesagt, in der Mitte des 7. Jh.s Von besonderem Interesse sind die von der Verf. rekonstruierten Stammbäume der Stifter (S. 9), die sich aus den Inschriften ergeben und zu dem Schluß führen, daß 4–5 wichtige Familien in Kaper Koraon durch drei Generationen hindurch die Kirche mit Silbergegenständen beschenkten.

Diese Überlegungen stützen zum Teil die Hypothese der Verf. zur Geschichte der berühmten syrischen Schatzfunde, die im übrigen auf der detaillierten und beinahe kriminalistisch anmutenden Auswertung aller erreichbaren Hinweise über die Wanderung einzelner Stücke durch den Dschungel des Antiquitätenhandels bis in die derzeitigen Standorte beruht. Diese Hypothese besagt, daß die nur scheinbar separaten Schatzfunde von Stuma, Riha, Hama und Antiocheia ursprünglich einen einzigen großen Silberschatz bildeten, der an einem und demselben Platz zu einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich in Stuma 1908, ausgegraben wurde; dieser Schatz wird hinfort zweckmäßig als Kaper Koraon-Schatz zu bezeichnen sein.

Das dritte einführende Kapitel (von zwei Spezialisten verfaßt) bezieht sich auf technische Studien, die in der Walters Art Gallery an den 23 Objekten des Hama-Schatzes durchgeführt wurden und die Zusammensetzung des Silbers, die Herstellungsmethoden, die Oberflächenbearbeitung und die Dekoration, aber auch Veränderungen des Silbers im Laufe der Geschichte betreffen, wobei modernste Geräte und Methoden (Stereomikroskopie, x-Radiographie) angewendet wurden. Die Ergebnisse dieser Studien sind in drei Appendices aufgelistet, gegenüber deren naturwissenschaftlicher Exaktheit der simple Byzantinist nur respektvoll verstummen kann.

Die einzelnen Nummern des Kataloges enthalten jeweils folgende Angaben: über die allgemeine Erscheinungsform des Objekts und seine technische Beschaffenheit; die Stempel (stets unter Hinweis auf die Ergebnisse von Erica Cruikshank Dodd); die Inschriften (in Übersetzung) mit paläographischen und inhaltlichen Beobachtungen, oft im Hinblick auf Vergleichsexemplare; es folgt ein Kommentar, der sich vorwiegend auf die liturgische Verwendung und die Einordnung in die Produktion analoger Stücke bezieht; eine Bibliographie macht den Schluß. Allen Nummern sind vorzügliche Photos, zum Teil auch Strichzeichnungen, Transkriptionen der Inschriften (sowie Nachzeichnungen) und äußere Daten (Höhe, Durchmesser, Gewicht, ursprünglicher Silberpreis, allenfalls Fassungsraum [bei Kelchen und Krügen]) beigegeben. Berühmte, schon lange bekannte Objekte wie die Patenen von Stuma und Riha (Nr. 34.35) sowie der „Kelch" von Antiocheia (Nr. 40; die Verf. plädiert für einen ursprünglichen Verwendungszweck als Lampe und weist auf die Möglichkeit einer bewußt gemischten heidnisch-christlichen Tradition [„christliche" Prophezeiungen heidnischer Phi-

losophen] hin) werden natürlich ausführlicher behandelt. Die Beschreibungen sind aber durchwegs auch sonst in der dem Rang des Stückes angemessenen Breite bzw. Knappheit gehalten.

Wenige Bemerkungen seien zu Paläographie und Sprache der Inschriften angebracht. Der Vergleich einer größeren Zahl von Inschriften aus einem Zeitraum von ca. 100–150 Jahren und einer begrenzten Region beweist neuerlich das Vorhandensein einer epigraphischen Majuskel, die im Grunde nur in unwesentlichen Einzelheiten variiert. Breitere oder schmälere Formen der Buchstaben lassen sich in der Regel auf die realen Raumverhältnisse zurückführen (z. B. schlanke, gedrängte Schrift bei langem Text auf den beiden Kannen Nr. 37.38). Natürlich gibt es auch – ebenso wie in den Handschriften – die bekannte Erscheinung des Zusammenflickens einiger Buchstaben (oder Wörter) am Ende einer Zeile oder eines Textes (z. B. Nr. 15.64). Häkchenlose Schrift (z. B. Nr. 6.28) ist selten wie das aus den ältesten Inschriften stammende eckige Epsilon und Sigma (Nr. 6.60.61.65) oder das auf einer Horizontalen stehende Beta (Nr. 63.75.94). Häufiger sind die nicht nur aus Platzmangel etwas kleineren und an die (gedachte) Oberzeile gehängten oder auf die Grundzeile gesetzten runden Buchstaben, insbesondere Omikron und Omega (Nr. 6.7.10.11.12.14.15.26.57.64.75). Das ist eine bis in die ältesten Papyri zurückreichende Gewohnheit, die sich auch in der Kanzleischrift und in Inschriften vieler Jahrhunderte findet. Anders ist die Hochstellung verkleinerter Buchstaben zu bewerten, die eine Kürzung anzeigen sollen (Nr. 28 K̊ = κώμης; 83 Διακ° = διακονίσσης, beides ohne Kürzungsstrich!). Der für *nomina sacra* geläufige horizontale Kürzungsstrich (Nr. 30 $\overline{\text{KЄ}}$) findet sich auch in anderen Wörtern (Nr. 60 $\overline{\text{X}\omega}$ = χωρίου). Juxtapositionen scheinen, vielleicht aus formalen Gründen oder in Anlehnung an die Juxtapositionen der Monogramme, auf die seltenen Buchstaben ohne Rundungen beschränkt zu sein (Nr. 15 ΗΡ; 33 ΗΣ . ΑΥ = αυ; 37 ΝΝ = νν; 61 ΠΕ = πε). Ganz ähnlich ist der Usus in der etwa gleichzeitigen Wiener Genesis[3]. Bemerkenswert ist die alexandrinische tief eingesattelte Form des My (Nr. 49.51), die in dieser Umgebung wie ein erratischer Block wirkt.

Die Itazismen halten sich in Grenzen, wenn man nur bedenkt, daß nicht alle Stifter (und Graveure) eine ausgezeichnete Schulbildung haben mußten. Wir treffen die übliche Verwechslung von Omikron und Omega, von Epsilon-Iota und Iota, aber auch von Epsilon und Eta, z. B. Nr. 3 κεμέλιον; 14 ξῆστιν statt ξέστην; 75 ἀγειωτάτης; 94 υγια statt ὑγίεια. Die Unsicherheit in der Verwendung des Dativs macht sich mehrfach bemerkbar. διαφέρει τινί (= es geht jemand an, betrifft ihn, gehört zu ihm), wovon διαφέροντα (die Interessen) und διαφέροντες (die Angehörigen). Hier steht einmal der Akkusativ (Nr. 10), ein andermal der Genetiv (Nr. 9), was man nicht zu verbessern braucht. Nr. 27 heißt es ἅμα τὸν διαφερόντον (= τῶν διαφερόντων) αὐτοῖς mit korrektem Dativ, aber vorher falschem Genetiv. So erklärt sich auch das zweimalige τῷ ἁγίου Σεργίου καὶ Βάχχου (Nr. 11.12), wo der Dativ verlangt war, aber dem Graveur die Genetivformel trotz seinem τῷ in den Sinn kam. Ich möchte deshalb auch in Nr. 4 τοῦ ἁγίου Σεργίου als stellvertretend für einen Dativ verstehen („dem Hl. Sergios zum Gedenken an Baradatos“). Auf der Patene gibt es keine Interpunktion nach Σεργίου, und diese Verwechslung von Genetiv und Dativ kommt auf Siegeln nicht selten vor. Dort wird an die βοήθει-Formel der Name (und die Funktion) im Genetiv statt im Dativ hinzugefügt[4]. –

---

[3] O. MAZAL, Kommentar zur Wiener Genesis. Faksimileausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österr. Nationalbibliothek in Wien. Frankfurt 1980, 36.

[4] G. ZACOS–A. VEGLERY, Byzantine Lead Seals I. Basel 1972: Nr. 738.780.826.829A. 832.839.860.861.864.865A.881. Alles Beispiele aus dem 7. Jh.

Nr. 60 steht zwar εὐξόμενος eindeutig auf der Patene, aber man muß aus Gründen des Sinns in εὐξάμενος ändern; vgl. die analogen Stellen Nr. 7.11.12.73.

Im ganzen ist es ein imponierendes Ensemble von Silbergeräten des 6. und 7. Jh.s, das dieser Katalog vorstellt. Wenn man freilich bedenkt, daß dies zur Gänze aus einer relativ beschränkten Region stammt und nicht einmal alles ausmacht, was einer Kirche mittlerer Größe in einem Zeitraum von etwa drei Generationen gestiftet wurde, und dem gegenüberstellt, daß allein in den letzten Jahrzehnten in Ost-Jordanien Mosaikfußböden von rund 100 neuen Kirchen ausgegraben wurden, von deren Ausstattung und kostbarem Gerät so gut wie nichts erhalten ist, so wird man erahnen, welche ungeheuren Schätze aus den Kirchen der frühbyzantinischen Zeit allein im Raum Syrien-Palästina vorhanden waren, die für uns und für alle Zukunft verloren bleiben werden.

Herbert Hunger

Thilo ULBERT, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis (*Deutsches Archäologisches Institut. Resafa* II). Mit Beiträgen von Iris BAYER, Pierre-Louis GATIER, Dietger GROSSER, Raif Georges KHOURY, Michael MACKENSEN und Cornelia RÖMER. Mainz, Philipp von Zabern 1986. XII, 230 S. m. 96 Textabb., 87 Taf. m. 206 Foto- u. 371 Strichabb., 12 Beilagen. 4°. ISBN 3-8053-0815-9. DM 250,–.

Innerhalb der Ruinenstadt Resafa-Sergiupolis (Abb. 1), welche in justinianischer Zeit mit einer Mauer umgeben worden ist, stellt die Basilika im Südosten der Stadt als die „große Basilika“ oder die „Sergios-Basilika“ den größten Fundkomplex dar, dem seit jeher besonderes Augenmerk gewidmet wurde. Die Ruinenstadt ist seit 1691 durch Reisebeschreibungen bekannt und stets mit dem hl. Sergios in Verbindung gebracht worden, wenn auch die Inschriften auf den Kapitellen der Südostbasilika lediglich einen Bischof Sergios nennen. Marksteine in der Erforschung der Ruinenstadt haben F. SARRE und E. HERZFELD 1907 gesetzt. Noch im gleichen Jahr wurde die Publikation S. GUYER übertragen, der sie 1920 im III. Band von SARRE-HERZFELD, Archäologische Reisen im Euphrat- und Tigris-Gebiet, veröffentlicht, aber seine eigenen Ergebnisse mit denen von H. SPANNER von 1918 in einer eigenen Publikation 1926 vorgelegt hat. Anfang der fünfziger Jahre hat G. TSCHALENKO das Bema der Basilika freigelegt, die Pläne 1979–80 veröffentlicht; den eigentlichen Ausgrabungsbericht aber ist er schuldig geblieben. 1952–68 hat J. KOLLWITZ Grabungen in Resafa, in der Basilika selbst aber nur einige Sondagen vorgenommen. In den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Grabungen hat sich Th. ULBERT auf die Basilika konzentriert. Vorliegende Publikation enthält die systematischen Untersuchungen, die genauen Aufnahmen des Bauwerks und die Dokumentation der Ausgrabungsfunde; sie dient als Grundlage für alle weiteren Diskussionen über das Bauwerk; sie ist dem Andenken an Johannes Kollwitz gewidmet.

Aufgrund der Baudokumentation und deren Auswertung ist die Kirche ohne Vorgängerbau durch den Bischof Abraham von Sergiupolis errichtet und laut Weihinschrift im Jahr 559 dem hl. Kreuz geweiht worden (S. 161, Nr. 1, Taf. 49, 2–3). Die Kirche war eine dreischiffige Pfeilerbasilika mit je drei weiten Mittelschiffsarkaden, dreiteiliger Vorhalle und fünfteiliger Ostpartie (Taf. 79, 2); sie fügt sich architektonisch vorzüglich in die Entwicklung der syrischen Kirchenbauten ein, von denen die Kirchen von Halabīye-Zenobis, die Bizzoskirche

zu Ruweiḥa und die Nordkirche zu Brad bei Halabīye vergleichbar sind; sie alle bestätigen das Datum der Kreuzkirche zu Resafa erst um die Mitte des 6. Jh.s.Klar lassen sich Sanctuarium und Bema rekonstruieren. Ersteres hatte eine muschelförmige Kalotte, seitlich des zentralen Bischofsthrones eine umlaufende Presbyterbank mit 18 Sitzen und einen zentralen Altar auf 5 Stützen, welcher erst nachträglich mit einem Ziborium überdacht wurde. Im erhöhten Bema waren um den zentralen Sitz des Bischofs im Rund 14 Sitze aufgestellt, an den Langseiten hingegen zehn, insgesamt also 24, sowie zwei Schränke für die Aufbewahrung liturgischer Bücher (Abb. 16). Im nordöstlichen Apsisnebenraum mit einem pyramidalen Dach über Eckbrücken dürften bereits von Anbeginn Reliquien deponiert gewesen sein; er dürfte die Funktion eines kapellenartigen Martyriums gehabt haben. Im Südosten der Kirche stand der sogenannte Vierstützenbau I, dessen Wölbung nach dem Bau des al-Munḏir *extra muros* von Resafa rekonstruiert werden darf und aufgrund seines Ortes innerhalb des Kirchenverbandes und des Paradiesesbildes mit zentrifugaler Tierprozession nach dem Schema derjenigen im Martyrium zu Seleukia als Baptisterium interpretiert werden darf. In späterer Zeit wurde der Vierstützenbau I durch einen zweiten von erheblich größeren Ausmaßen ersetzt. Im Gegensatz zu den übrigen syrischen Kirchenbauten dürfte die Basilika zu Resafa mit Wandinkrustationen, Wandmalereien und -mosaiken ausgestattet gewesen sein; Wandmosaiken lassen sich in der Oberzone des Martyriums nachweisen, Fußbodenmosaiken in den Annexbauten und im Vierstützenbau I. Die Kirche lag auf einem Podium, das im Westen und im Norden des Baus noch klar erkennbar ist. Die Fassade der Kirche ist nach ihrer ursprünglichen Planung nicht ganz vollendet, sie dürfte aber, wie es häufig in den berühmten Pilgerheiligtümern zu finden ist, in die Perspektive des auf dem Prozessionsweg heranschreitenden Pilgers einbezogen worden sein. Für gewöhnlich liegen die großen Pilgerheiligtümer außerhalb der Stadt; hier aber ist das des hl. Sergios in der Stadt selbst zu suchen, die allerdings in ihrer Gesamtheit als Stadt des Heiligen Ziel der Pilger gewesen ist.

Infolge des Absinkens des Bodens im Südosten der Basilika waren Umbauten notwendig, welche sehr bald nach Fertigstellung des ursprünglichen Baus der Kirche vorgenommen wurden. Auf den Umbau beziehen sich eine Inschrift auf dem Apsisbogen und die auf den Kapitellen mit Ausnahme desjenigen der nordöstlichen Stütze (S. 161 f., Nr. 2–3, Abb. 76–82). Sie nennen einen Bischof Sergios und einen Chorbischof Maronios. Ersterer dürfte unmittelbar auf den zuvor genannten Bischof Abraham gefolgt sein, welcher auf dem 2. Konzil zu Konstantinopel von 553 und auf dem Konzil zu Antiocheia 565 genannt wird; Sergios dürfte also erst nach 565 das Bischofsamt bekleidet haben.

Unter Bischof Sergios ist die Kirche stark verändert worden. Die weiten Arkadenbogen des Mittelschiffs wurden durch Doppelbogen auf Rundpfeilern unterteilt, wodurch ein Stützenwechsel zustande kam, für den es in der syrischen Architektur keine Parallele gibt. Durch Einziehen eines Bogens wurde die Presbyterbank im Sanctuarium von 18 auf 14 Sitze reduziert. Ein hohes Templon mit einer hölzernen Tür schloß das Sanctuarium ab. Im Bema wurde die Anzahl der Sitze von 24 auf 18 reduziert, die der Schränke aber um zwei vermehrt; gleich blieb die Anzahl der 6 Sitze im Bemavorraum. Die neue Anlage war wesentlich prächtiger als die alte, die rangmäßige Abstufung der Presbyter war durch unterschiedliche Farbigkeit des Materials klar gekennzeichnet. Das Martyrium wurde umgestaltet. Die Pilger konnten von dem nun entstandenen nördlichen Peristylhof aus hinter dem Reliquiar entlang ziehen. Im Südosten der Kirche entstand eine doppelgeschossige Anlage, deren Apsis noch 1983 ein Fresko mit einem Lichtkreuz im Kranz zwischen Ranken gezeigt hat (Abb. 52).

Es stellt sich die Frage, welche Reliquien im Martyrium aufbewahrt wurden. Die des hl. Sergios sind bereits im 5. Jh. verehrt worden, also in einer anderen Kirche von Resafa; die fragliche Basilika stammt erst aus dem 6. Jh.und war dem hl. Kreuz geweiht. Justinian und Theodora haben zwar ein Votivkreuz nach Resafa an den hl. Sergios gestiftet, von Reliquien des hl. Kreuzes ist jedoch nirgends die Rede (Euagrios, Hist. eccl. IV, 21, PG 40). Die Kirche selbst dürfte nicht von Justinian gestiftet worden sein, der lediglich die Stadtmauern und öffentlichen Bauten errichtet hat (Prokop, De aed. II, 9 = O. Veh 123). U. räumt die Möglichkeit ein, daß die Kirche ursprünglich dem hl. Kreuz geweiht war, der Kreuzkult aber bei dem Neubau in die südöstliche doppelgeschossige Anlage verlagert wurde. Das Martyrium dürfte, sehr wahrscheinlich schon in seinem ursprünglichen Zustand, die Reliquien des hl. Sergios enthalten haben, welche im 6. Jh. hierher transferiert worden seien. Erst durch den Sergioskult würde eine derart aufwendige Pilgeranlage erklärt, die offensichtlich nicht als Stiftung Justinians, sondern dank der zahlreichen Stiftungen aus eigenen Mitteln der Kirche von Sergiupolis errichtet wurde. Die These wird gestützt durch die Münzfunde im Martyrium, durch die Votivinschrift auf dem nordöstlichen Kapitell (S. 165, Nr. 3g Abb. 83) und durch vereinzelte Graffiti.

Als Ursache für den Umbau bietet sich eines der zahlreichen Erdbeben, etwa eines der für 567, 580–83 oder für 588 überlieferten an. Als letztes dürfte das Martyrium umgestaltet worden sein (Phase III, Abb. 31); aus dieser Zeit stammt das Inschriftenfragment (S. 166, Nr. 4 Abb. 84) mit der Indiktionsangabe 14. Sollten die Umbauten des Bischofs Sergios in den achtziger Jahren erfolgt sein, fiele die nächste 14. Indiktion auf 595/6 als Datum der Neugestaltung des Martyriums. Dieses hat seine Gestalt bis weit in das Mittelalter beibehalten.

U. verfolgt den Kult des hl. Sergios in Resafa bis in das 13. Jh. Die Kirche dürfte das große Erdbeben von 1093 überlebt haben; sie wurde anschließend durch den Bischof Symeon wiederhergestellt. Eine weitere Inschrift datiert in das Jahr 1156. Yākūt berichtet vom Besuch des Kalifen al-Mutawakkil im Heiligtum des hl. Sergios im Jahre 858, er zitiert auch den Brief des Ibn Būtlū von 1048–9, der die Kirche beschreibt und vermerkt, diese sei von Konstantin und Helena gestiftet worden. Wahrscheinlich dürfte das Heiligtum des hl. Sergios zwischen 1243 und 1259 durch die Mongolen erobert und vernichtet worden sein, welche zu dieser Zeit Bagdad und Aleppo genommen haben; es wäre sehr erstaunlich, wenn sie nicht auch Resafa erobert hätten.

Der Kult des hl. Sergios hat sich schnell über die ganze christliche Welt ausgebreitet: er findet sich in Konstantinopel und in Rom, aber auch in Gallien (Greg. Tur. Hist. Franc. X, 31). Noch nach dem Untergang von Resafa hat das Toponym im Balkan einen späten Reflex erhalten (K. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer. *Sb. Akad. Wiss. Wien*, 136. Wien 1897, S. 51–53). In der Nähe von Skutari liegt die kleine Kirche der hll. Sergios und Bakchos (V. Korać, Sv. Sergije i Bakch na Bojani. *Starinar* 11 [1961] 35–43), welche von der Königin Helena 1290 gestiftet worden ist. Sicherlich wegen dieser Kirche ist die Burg zu Skutari Rusafa genannt worden, in welchem der Name der alten Sergiosstadt nochmals anklingt.

Helmut Buschhausen

Anthony BRYER–David WINFIELD, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontus. With Maps and Plans by Richard ANDERSON and Drawings by June WINFIELD (*Dumbarton Oaks Studies* 20). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1985. LI, 394 S. Tafelband: 218 Tafeln und 3 Karten. 4°. ISBN 0-88402-122-X. US $ 80.–.

Nachdem die beiden Autoren BRYER und WINFIELD schon seit Jahrzehnten mit Forschungen zur Geschichte und den Denkmälern des Pontus hervorgetreten sind, haben sie nun die lange erwartete umfassende Studie zu diesem Thema vorgelegt. Den geographischen Rahmen der Arbeit bildet das Kaiserreich von Trapezunt mit seinen Randgebieten, so daß die Grenzen im Westen bei Kap Karambis (150 km westlich von Sinope), im Osten bei Bathys (Batumi) liegen, während im Süden die West-Ost gerichteten Täler von Lykos (Kelkit Çayı), Iris (Yeşil Irmak) und Akampsis (Çoruh) den ungefähren Grenzverlauf bilden. Das so umrissene Gebiet umfaßt eine Fläche von mehr als 80.000 km² und deckt im Norden etwa zwei Drittel der anatolischen Schwarzmeerküste ab.

Der zeitliche Rahmen erstreckt sich, was die byzantinischen Denkmäler betrifft, bis 1204 und endet bei den trapezuntinischen im Jahr 1461. Die Verfasser haben sich aber nicht als kleinlich erwiesen, sondern sind, wo dies nötig war, bis auf die klassische Antike oder sogar noch weiter zurückgegangen und haben andererseits oft das 15. Jahrhundert überschritten. Der Studie vorangestellt sind zwei Kapitel über die Topographie und die Verkehrswege des Pontus (D. WINFIELD, mit Ergänzungen von A. BRYER). Wünschenswert wäre vielleicht auch noch ein einleitendes Kapitel zur Geschichte des Pontus gewesen. Es folgt als Hauptteil des Werkes eine Gliederung des Gebiets in 28 Abschnitte von West nach Ost. Jeder einzelnen Sektion geht eine historische und Fragen der Toponymie betreffende Einleitung voraus (A. BRYER), auf die eine ausführliche Beschreibung der Denkmäler folgt, die von beiden Autoren verfaßt wurde. Die Beschreibung von Wandmalereien (z. B. in der Hagia Sophia in Trapezunt) stammt von D. WINFIELD. Wo bei einem historisch-geographischen Problem eine eindeutige Entscheidung nicht möglich war, wurden die Für und Wider sorgfältig und übersichtlich gegeneinander abgewogen. A. BRYER unterzog dann das gesamte Manuskript einer abschließenden Revision.

Der Großteil des Buches war in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren entstanden, die Feldforschung geht sogar bis in die fünziger Jahre zurück. Wo die Autoren von Denkmälern Kenntnis hatten, die sie nicht selbst in Augenschein nehmen und deshalb auch nicht beschreiben konnten, wird dies jeweils vermerkt. Das Manuskript war bereit 1976 abgeschlossen, später erschienene Literatur konnte nur in Ausnahmefällen eingearbeitet werden. In der reichhaltigen Bibliographie ist ein eigenes Kapitel der Reiseliteratur gewidmet; es werden nicht weniger als 215 Titel – je nach dem Jahr der Bereisung – in chronologischer Reihenfolge angeführt. Entsprechend ist dann auch die Zitierweise im Text (jeweils mit dem Jahr der Bereisung). Als Service für den Leser kann es betrachtet werden, daß relevante Textstellen vielfach im Wortlaut zitiert werden, da nicht alle Reiseberichte leicht erreichbar sind.

Verhältnismäßig viel Raum, nämlich ein Drittel, nimmt die Beschreibung der Stadt Trapezunt und ihres Hinterlandes ein. Das ist deshalb gerechtfertigt, da diese Gegend die meisten mittelalterlichen Denkmäler des Pontus aufweist.

Interessant ist der Versuch der Autoren, eine *ekphrasis* Trapezunts am Vorabend der Eroberung, um 1460, zu entwerfen. Die Grundlage liefern die zahlreichen Beschreibungen aus

der Zeit vor und nach der osmanischen Eroberung. Dem *enkomion* des Kardinals Bessarion auf Trapezunt ist eine genaue Schilderung der großkomnenischen Zitadelle entnommen, wobei der historische Zustand mit dem heutigen verglichen und kommentiert wird. Daß die Autoren überhaupt viel Mühe darauf verwandt haben, die historisch-topographischen Angaben in ein System zu bringen und, wo es möglich ist, auf die heutige Situation zu übertragen, zeigen die beiden Stadtpläne, die sich auf die städtebauliche Entwicklung Trapezunts bis 1223 (Angriff durch Melik) bzw. zwischen 1223 und 1869 beziehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die beiden Autoren ein monumentales opus vorgelegt haben, das in jeder Phase ihre enge Vertrautheit mit dem Gegenstand spüren läßt. Ein gelegentlich leicht salopper Stil erleichtert zudem die Lektüre (S. VIII: „The pocket Empire of Trebizond". „... we acquired a nose for what areas might be most fruitful"). Der erste (= Text-)band wird durch über 100 Abbildungen im Text illustriert und durch zahlreiche Indizes gut erschlossen.

Der Tafelband enthält 218 Abbildungen auf Tafeln. Beigegeben sind außerdem 3 Karten: 1. das behandelte Gebiet im Maßstab 1 : 1,000.000, mit Höhenschichtenlinien sowie historischen und neuzeitlichen Toponymen, 2. ein auf das doppelte vergrößerter Ausschnitt aus dieser Karte mit dem Hinterland von Trapezunt, und 3. ein moderner Stadtplan von Trapezunt, auf dem alle bekannten Denkmäler eingetragen sind.

Norbert Mersich

KURZANZEIGEN

Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Hrsg. v. Gerhard DOBESCH, Hermann HARRAUER, Peter SIEWERT und Ekkehard WEBER. Band 1 (1986). Wien, A. Holzhausen 1986. 250 S., 32 Taf. ISBN 3-900518-03-3.

Eine neue, mit viel Engagement begründete und sehr ansprechend gestaltete Zeitschrift ist anzuzeigen. Wenn es sich auch an sich um ein altertumswissenschaftliches Organ handelt, so werden doch auch die Byzantinisten, sofern an Dokumenten und Monumenten der Frühzeit interessiert, gut daran tun, es im Auge zu behalten. Von den rund zwei Dutzend Artikeln des ersten Bandes reichen die folgenden in die byz. Jahrhunderte hinein: M. CHRISTOL–Th. DREW-BEAR, Documents latins de Phrygie; J. DIETHART, Drei Listen aus byz. Zeit auf Papyrus; J. GASCOU, Comptabilités fiscales hermopolites du début du 7e siècle; H. HUNGER, Die Bauinschrift am Aquädukt von Elaiussa-Sebaste; R. PINTAUDI–J. DAVID THOMAS, Una lettera al banchiere Agapetos; G. ROBINSON, ΘΜΓ and ΚΜΓ for ΧΜΓ; P. J. SIJPESTEIJN–K. A. WORP, Bittschrift an einen praepositus pagi (?); W. F. G. J. STOETZER–K. A. WORP, Zwei Steuerquittungen aus London und Wien. – Alles in allem eine stattliche Ernte, die noch dazu durch die Indices (von J. DIETHART) am Ende des Bandes bestens aufbereitet ist. Man kann den Herausgebern und Redaktoren zu diesem Band nur gratulieren und mit Spannung dem nächsten entgegensehen.

Wolfram Hörandner

Jean DARROUZÈS–Albert FAILLER, Tables générales des *Échos d'Orient* (1897–1942) (*Archives de l'Orient chrétien* 15). Paris, Institut Français d'Études Byzantines 1986. 392 S. ISBN 2-901049-15-X.

Wie willkommen ein Registerband zu den *Échos d'Orient* ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Der Band ist ebenso aufgebaut wie der vor einigen Jahren erschienene Registerband zur *Revue des Études Byzantines* (= *REB* 41 [1983]); er gliedert sich dementsprechend in folgende Teile: 1. Index des articles et notes; 2. Index des ouvrages recensés; 3. Index des matières; 4. Index des manuscrits; 5. Index des mots grecs. Vorangeschickt sind „Listes préliminaires", und zwar einerseits eine Übersicht über die einzelnen Bände, Jahrgänge und Faszikel und ihre Erscheinungsweise, andererseits Listen der Autoren und Rezensenten sowie der verwendeten Initialen. Ziel der letztgenannten Listen ist es unter anderem, zu dokumentieren, wer jeweils hinter den zahlreichen seinerzeit verwendeten Pseudonymen steht, ein mühevolles Unternehmen, das nicht einmal in allen Fällen zum Ziel führte, aber doch im Sinne der Würdigung von Persönlichkeit und Werk der Autoren sinnvoll scheint, auch wenn es der skurrilen Aspekte nicht entbehrt (Jules Pargoire, so erfährt man, verwen-

dete nicht weniger als neun Pseudonyme, und Léon Rabois-Bousquet, den man als Sophrone Pétridès kennt, rezensierte seine eigenen Werke, natürlich wieder unter einem anderen Namen).

Wolfram Hörandner

Répertoire International des Médiévistes. International Directory of Medievalists. [Ed.] Centre National de la Recherche Scientifique, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. 6ème Edition. Vol. 1: A–K; Vol. 2: L–Z. Paris–London–München–New York, K. G. Saur 1987. X, 1259, IX S. 4°. ISBN 3-598-10683-1. DM 298,–.

Erfreulicherweise ist nun wieder eine neue Auflage dieses bestens eingeführten, überaus nützlichen Nachschlagewerks erschienen. Es enthält die Namen, Adressen, Funktionen und neueren Publikationen (leider nur bis 1980) der Mediävisten aus aller Welt. 10.000 Fragebogen wurden ausgeschickt, und doch sind da und dort Lücken geblieben. So vermißt man von den Byzantinisten etwa die Namen Beck, Cameron (Alan und Averil), Deichmann, Demus, Frazer, Hallensleben, Hohlweg, Jeffreys (E. und M.), Kambylis, Krautheimer, Mango, Raasted, Riedinger, Ševčenko und Speck (Koder fehlt nicht; er ist nur versehentlich nach Konidaris eingereiht). Man wird dies sicherlich nicht dem Redaktionsteam des IRHT zur Last legen können; gegen mangelnden Fragebogen-Rücklauf ist kein Kraut gewachsen. Vielleicht ließen sich gewisse Verbesserungen erreichen, wenn man sich bei der Materialsammlung auch der Hilfe internationaler Organisationen wie der AIEB bedienen könnte. Bei der Anführung der Publikationen wäre stärkere Beschränkung (etwa auf max. fünf Titel) sicher vertretbar, ja geboten, um Platz zu sparen. Wie auch immer, der Redaktion ist für die mühevolle Arbeit, die nicht erfolglos geblieben ist, zu danken, und es ist zu hoffen, daß in angemessenem, nicht allzu großem Abstand (zur Jahrtausendwende?) auf die sechste eine siebte Auflage folgen möge; die achte oder neunte wird dann vielleicht nicht mehr in der Form eines Buches, sondern eines Datenträgers erscheinen – qui vivra, verra.

Wolfram Hörandner

Hansgünter Müller, Untersuchungen zur ΜΙΣΘΩΣΙΣ von Gebäuden im Recht der gräko-ägyptischen Papyri (*Erlanger Juristische Abhandlungen* 33). Köln, Carl Heymanns Verl. 1985. XLIII, 391 S.

Die vorliegende Arbeit, die 1985 als Dissertation von der Jurist. Fakultät der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen worden ist, ist seit der grundlegenden Arbeit von A. Berger, Wohnungsmiete und Verwandtes in den gräko-ägyptischen Papyri. *Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.* 29 (1913) 321–415, die erste Untersuchung, die das inzwischen erschienene Belegmaterial aufarbeitet und gleichzeitig Bergers Arbeit profund ersetzt. Müller seinerseits hat aus einem Zeitraum vom 3. vorchristlichen Jahrhundert bis 707 n. Chr. 163 Vertragsurkunden gesammelt und ausgewertet.

Nach einem umfangreichen Literaturverzeichnis geht der Verfasser auf die verschiedenen Urkundenformen ein (Synchoresis, Diagraphe, Cheirographon, Hypomnema etc.); schließlich wird den Vertragsparteien, den verschiedenen Miet- und Pachturkunden, der Mietdauer und dem Mietzins eine umfassende Untersuchung gewidmet. Um einen Aspekt hervorzuheben: Im Abschnitt über die soziale und wirtschaftliche Stellung der Vermieter vermag Müller über das Juridische hinaus in einer anschaulichen Darstellung das gesellschaftliche Leben der Zeit plastisch hervortreten zu lassen und so einen Bereich, der bei rein juridischer Betrachtungsweise für den Nichtjuristen spröde wirken würde, erfrischend zu beleben. Erschöpfend ist auch der rein juridische Aspekt der Vertragsklauseln und der eigentlichen Rechtsnatur der μίσθωσις behandelt. Auf den S. 345–361 sind in einer tabellarischen Übersicht die wichtigsten Gebäudemiet- und -pachtverträge (in einem zeitlichen Rahmen) nach Quelle (= Edition), Zeit, Ort, Form (z. B. Cheirographon), Objekt (der Pacht oder Miete), Dauer und Entgelt aufgeschlüsselt. Der Papyrologe und Historiker hätte sich allerdings auch noch ein Verzeichnis der Mieter und Vermieter gewünscht.

Als einziges Manko dieses Werkes (es zwingt den Benützer allerdings zu intensiver, nutzbringender Lektüre), das über den rechtshistorischen Bereich hinaus Althistorikern, Philologen, Papyrologen und nicht zuletzt Byzantinisten ein sehr brauchbares Arbeitsinstrument abgeben wird, muß das Fehlen eines Sachverzeichnisses und eines (griechischen) Wortverzeichnisses aufgezeigt werden.

Johannes Diethart

Lactance, Institutions Divines, Livre I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat (*Sources Chrétiennes* 326). Paris, Éditions du Cerf 1986. 271 S.

Als zweiten Band der auf mehrere Editoren aufgeteilten neuen Ausgabe der *Divinae Institutiones* legt M. nach Buch fünf das erste Buch vor. Da nach Abschluß der gesamten Edition eine umfangreiche Studie zum Werk und zu seiner Überlieferung erscheinen soll, konnte sich der Editor auf eine kurze Einleitung beschränken, in der er Inhalt und Absicht des ersten Buches vorführt und auf die Unterschiede zur ersten kritischen Edition von S. Brandt (*CSEL* 19, 1890) eingeht. Von dieser weicht er vor allem dadurch ab, daß er die Widmung an Kaiser Konstantin und die Zusätze der „recensio retractata uel interpolata" (S. 22; Brandt sah darin das Werk eines Interpolators, E. Heck, Die dualistischen Zusätze und Kaiseranreden bei Lactantius ..., Heidelberg 1972, versuchte, m. E. überzeugend, diese Fassung auf Laktanz selbst zurückzuführen) in den Text aufnimmt und durch Fettdruck kennzeichnet. Weiters beseitigte M. manche „corrections classicisantes" Brandts (etwa *iis* statt überliefertem *his*) und kam nach intensiven Studien der seither erschienenen Vorschläge zur Textgestaltung (besonders viel verdankt er der erwähnten Studie von Heck) zu einer guten neuen Texterstellung, die sich eng, aber nicht zu eng, an die handschriftliche Überlieferung hält und die durch zwei besonders gelungene Korrekturen ausgezeichnet ist: 3, 7 *potius est* aus *potest esse* (warum die beiden Worte in Ergänzungsklammern stehen, verstehe ich nicht) und 12, 7 *qui deus* aus *quidem* (beide Fehler lassen sich leicht aus dem mehrdeutigen römischen Kürzungssystem erklären).

Michaela Zelzer

Grégoire le Grand, Homélies sur Ézéchiel. Tome I (Livre I). Texte latin, introduction, traduction et notes par Charles MOREL S. J. (*Sources Chrétiennes* 327). Paris, Éditions du Cerf 1986. 543 S.

In den schweren Wochen zu Ende des Jahres 593, als die in Italien wütenden Langobarden Rom bedrohten, hielt Papst Gregor 22 Homilien zum Propheten Ezechiel. Acht Jahre später brachte er auf Wunsch seiner Mitbrüder die von *notarii* aufgezeichneten Predigten in zwei Büchern heraus; das erste Buch umfaßt eine fortlaufende Erklärung der Kapitel 1 bis 4, 3 in zwölf Homilien, das zweite die Auslegung der großen Vision des neuen Tempels (Kap. 40) in zehn Predigten. Trotz einer Überarbeitung klingt die schreckliche Zeit des Langobardensturmes in manchen ergreifenden Stellen an. Der lateinische Text ist der 1971 erschienenen Edition von M. ADRIAEN (*CCL* 142) entnommen und wurde im 1. Band nur an drei Stellen geringfügig geändert; auf die Angabe der handschriftlichen Zeugen und der Varianten wurde verzichtet, einige erwähnenswerte Lesarten sind am Ende der Einleitung (S. 30f.) angeführt. Die sehr wirkungsvollen, im Mittelalter viel gelesenen Homilien – wie ein leider fehlendes Verzeichnis der vielen frühen Zeugen dem Leser vermitteln würde – werden durch die erste moderne französische Übersetzung und durch kurze Erläuterungen wieder einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht.

Michaela Zelzer

Gilbert DAGRON, La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations (*Collected Studies Series* 193). London, Variorum Reprints 1984. III, 330 S., 1 Photo. ISBN 0-86078-141-0. £ 26.–.

Der vorliegende Band vereinigt 14 Studien des renommierten französischen Byzantinisten, der 1976 P. Lemerle auf die Chaire d'Histoire et Civilisation du monde byzantin am Collège de France nachfolgte. Die Arbeiten, die den Jahren 1969 bis 1982 entstammen und größtenteils in byzantinistischen Periodica veröffentlicht wurden, behandeln Themen der byzantinischen Kulturgeschichte im weitesten Sinn. Die erste Gruppe von fünf Studien, die unter dem Titel „Culture et représentations publiques" steht, umfaßt neben Detailstudien zu historiographischen und hagiographischen Texten auch die scharfsinnige Analyse der Rolle des Lateinischen im frühen Byzanz („Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État").

Unter dem Titel „Société" finden sich die wichtigen sozialgeschichtlichen Arbeiten wie „Entre village et cité: la bourgade rurale des IVe–VIIe siècles en Orient" und „Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)", ein Beitrag, der aus der Vorarbeit für sein großes Werk „Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451" (Paris 1974) entstanden ist.

Ein dritter Komplex unter dem Titel „Religion" umschließt kürzere Aufsätze, deren Thematik vom Bilderkult bis zu den Anfängen des Fegefeuerstreits und der Union auf dem Konzil von Lyon (1274) reicht.

Wolfgang Lackner

Catherine ASDRACHA–Ch. BAKIRTZIS, Inscriptions byzantines de Thrace (VIIIe–XVe siècles). Edition et commentaire historique. *Ἀρχαιολογικὸ Δελτίο* 35 (1980): Μελέτες. Athen 1986, 241–282, Taf. 57–78.

Edition von 33 Inschriften, die aus allen im Titel genannten Jahrhunderten, zum größeren Teil freilich aus der Palaiologenzeit stammen; die meisten von ihnen – soweit nicht fest an einem noch stehenden Bauwerk angebracht – befinden sich heute im Arch. Museum zu Komotine. Es handelt sich um Monogramme auf Bauwerken (in Stein oder Ziegel), um Bauinschriften sowie um Aufschriften auf Ikonen und liturgischen Gegenständen. Die Autoren haben mit großer Sorgfalt in den Kommentaren alles vermerkt und dokumentiert, was zur Erhellung des historischen Ertrags der Stücke dienen kann (wobei sie, ganz zu Recht, „historisch" in einem sehr weiten, umfassenden Sinn verstehen). – Ein paar kleine Bemerkungen zu den metrischen Stücken: S. 251: Die Wortfolge Χριστὸς Χριστιανοῖς χαρὰν χαρίζεται ist, wenn auch zwölfsilbig, so doch nicht als „iambe" zu bezeichnen. Ebendort ist „nominum sacrum" zu „nomen s." zu korrigieren. Nr. 11 (S. 253) bietet große Schwierigkeiten: Der Heilungsversuch für 3b ist nicht glücklich, weil er zu einem Zwölfsilber ohne richtige Zäsur führt; in 4b würde ich παντᾴν [αξ] lesen und den Artikel davor *metri causa* tilgen; die Art der doppelten Synizese, wie sie die Verf. vorschlagen, ist kaum akzeptabel; der Ergänzungsversuch in 6a ist einleuchtend. In Nr. 14 (S. 256) sei hiemit die Lesung]ντα τὴν (oder σὴν?) ἐπαξίας (für ἐπ'ἀξίας) θέαν zur Diskussion gestellt;]ντάθην ist aus Gründen der Zäsur unwahrscheinlich, es läßt sich aber auch kein Wort daraus rekonstruieren; außerdem ist über dem Eta, nicht aber über dem Alpha ein Akzent zu erkennen; der Punkt bezeichnet nicht „fin du syllabe", sondern „fin du vers". In Nr. 17 (S. 261) würde ich in V. 5 zu θησαυρίσας ändern; die Bezeichnung dieser Verse als elegische Distichen ist ein bloßer Lapsus; natürlich sind es Zwölfsilber. In Nr. 31 (S. 273f.) fehlt in V. 6 nichts, V. 8 dürfte verändert worden sein. Auf S. 263 muß es Béla statt Bella, auf S. 247 und 280 W. Seibt statt P. Seibt heißen.

Wolfram Hörandner

Neil K. MORAN, Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting (*Byzantina Neerlandica* 9). Leiden, E. J. Brill 1986. XIV, 173 S., X Farbtaf., 87 Schwarzweißtaf. ISBN 90-04-07809-6. Hfl. 86,–.

Mit der vorliegenden Arbeit ist es dem Autor gelungen, den Berufsstand der Psaltai, der Sänger der byzantinischen Kirche, klar zu beleuchten. Unter Heranziehung der schriftlichen Quellen stützt er sich vor allem auf die spätbyz. Malerei. Mit der Einführung neuer Themen in die Fresko- und Ikonenmalerei der Palaiologen-Zeit entwickelte sich das Motiv der Psaltai von einer anonymen Darstellung in den illuminierten Handschriften zu einer getreuen Wiedergabe der Sängertradition der Hagia Sophia von Konstantinopel. Erkennbar sind die Sänger vor allem an ihren Kopfbedeckungen, den weißen hohen Turbanen, den sog. *skaranika*, und den färbigen bootförmigen Hüten, den *skiadia*.

An den Beginn seiner Arbeit stellt der Autor eine Untersuchung über die Zusammensetzung des byzantinischen Chores, die hierarchische Ordnung der Sänger und die Stellung des Chores in der Liturgie. Er trägt damit sehr entscheidend zu einer Begriffsklärung bei. Zieht man die musikalisch liturgischen Handschriften zu Rate, so dürften die vom Autor genannten μονοφωνάριος und χαλοφώνος – meist als χαλοφωνάριος bezeichnet – identisch sein. Sie

führten die kalophonischen Gesänge der spät- und postbyz. Zeit aus. Aufschlußreich für die Frage der Gesangspraxis in byz. Zeit ist die Feststellung, daß im 12. Jh. die Berufssänger vorwiegend Eunuchen waren. In der spätbyz. Malerei finden wir stets bärtige Sänger dargestellt.

Von großem musikhistorischem Interesse sind die Darstellungen der Cheironomie in der Ikonographie. Vom Protopsaltes ausgeführt, werden mit Hilfe beider Hände bestimmte Intervalle, melodische Figuren und Ausdruckszeichen den Sängern mitgeteilt. Zwar lassen sich aus den theoretischen Schriften einige Zeichen erschließen, die Cheironomie als Kunstfertigkeit geriet jedoch in Vergessenheit. Die vom Autor zitierte Übersetzung des Begriffes „Cheironomos" durch Darrouzès „le chef du chœur, celui qui bat la mesure" entspringt westlichen Musikbegriffen und geht an der Bedeutung des Wortes völlig vorbei.

Mit Hilfe von 10 Farb- und 87 Schwarzweißtafeln am Schluß des Buches wird das Psaltai-Motiv in der byz. und slavischen Malerei illustriert. Die Appendices A und B mit einem Glossar der wichtigsten griechischen Termini und einer Tabelle der griechischen Notenzeichen ergänzen die Arbeit. Leider begegnet man einer großen Zahl von Druckfehlern. Es sollen hier aber nur jene korrigiert werden, welche griechische Termini betreffen. Man verbessere S. 48 und S. 90 heiromologion in heirmologion; S. 42 exeia in oxeia, duo kentamata in dyo kentemata; S. 20, 44 und 140 Xeron Corones in Xenos Corones; in Appendix A S. 159 ἔκψρασις in ἔκφρασις, ὕψασμα in ὕφασμα, καλλίψωνος in καλλίφωνος, ψαιλόνιον in φαιλόνιον, σψραγιζόμενος in σφραγιζόμενος, σψικτούριον in σφικτούριον; in Appendix B S. 160 petáste in petasté, pélaston in pelastón, píásma in píasma.

Gerda Wolfram

Thomas Drew-Bear–Christian Naour–Ronald S. Stroud, Arthur Pullinger: An Early Traveler in Syria and Asia Minor (*Transactions of the American Philosophical Society, Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge* 75, Part 3). Philadelphia 1985. X, 80 S., 4 Taf., davon 1 Karte.

Im ersten Teil des vorliegenden Büchleins beschäftigt sich R. S. Stroud einerseits mit der Person Pullingers, der 1725–1739 als Vertreter eines großen englischen Handelshauses in Aleppo lebte und im Laufe seiner Tätigkeit und wohl auch noch später Gelegenheit zu verschiedenen Reisen im Orient hatte, andererseits mit dem von ihm hinterlassenen „Notizbuch", einer bunten Zusammenstellung von seinen antiquarischen Interessen entflossenen Notizen über verschiedene Gebiete der Altertumswissenschaft (Geographie, Inschriften, Münzen, Ruinen sowie diverse Wirtschaftsprobleme), welche er aus antiken Schriftstellern, genannten und nicht genannten Reiseberichten, aber auch aus eigenen Beobachtungen schöpfte, wobei die Grenzen zwischen eigener Beobachtung und Übernahme aus ihm vorliegenden Berichten nicht immer eindeutig zu ziehen sind.

Pullingers „Notizbuch" enthält auch 175 antike (überwiegend griechische) Inschriften, die ebenfalls nur zum kleineren Teil auf eigenen Lesungen vom Stein beruhen. Eine Diskussion der letzteren bildet den zweiten, im wesentlichen ebenfalls von R. Stroud (mit Ergänzungen und Verbesserungen von Th. Drew-Bear und Chr. Naour) verfaßten Teil des Buches. Fünf dieser Inschriften waren bisher gänzlich unbekannt, zu einigen anderen bietet Pullinger unabhängige, z. T. bessere Lesungen. Mit einigen christlichen Inschriften ist nur der syrische Raum vertreten.

Im dritten, für den Byzantinisten zweifellos wichtigsten Teil erörtern Chr. Naour und Th. Drew-Bear auf der Grundlage eines ebenfalls im „Notizbuch" enthaltenen, *in extenso* abgedruckten Tagebuches einer Reise Pullingers entlang der üblichen osmanischen Pilgerstraße von Aleppo nach Konstantinopel im Jahre 1738/39 vor allem Probleme des türkenzeitlichen, byzantinischen und antiken Straßenverlaufes, der historischen Geographie Kleinasiens allgemein sowie der Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts; von Wert sind die Landschaftsbeschreibungen und Hinweise auf archäologische Funde im Bereich der begangenen Route, die die Autoren aufgrund ihrer langjährigen Bekanntschaft mit dieser Gegend beisteuern. Der Ertrag des schmalen Bandes liegt aber eher auf dem Gebiet der Wissenschaftsgeschichte; vor allem wird die stillschweigende Benutzung von Pullingers „Notizbuch" durch den englischen Gelehrten und Reisenden R. Pococke erwiesen, der (in Inscriptionum Antiquarum Graecarum et Latinarum Liber. London 1752) die meisten der von Pullinger vom Stein abgeschriebenen Inschriften zuerst veröffentlichte.

Klaus Belke

Gérard Dédéyan (Hrsg.), Histoire des Arméniens. Toulouse, Édition Privat 1982, Nachdr. 1987. 701 S., 54 Abb. ISBN 2-7089-2399-4.

Das Buch stellt eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung Armeniens dar. Es umfaßt die Geographie und die Ureinwohner des Landes, die Landnahme durch die Armenier und deren Geschichte bis zur heutigen Sowjetrepublik Armenien. Die kulturellen Leistungen des armenischen Volkes sind in den entsprechenden Geschichtskapiteln erwähnt, sie kommen in einer solchen Gesamtdarstellung natürlich ein wenig zu kurz. Das Buch wird eingeleitet durch sehr knappe Literaturhinweise, die, besonders für die religiösen Fragen, als ausgewogen bezeichnet werden dürfen. Solche Literaturhinweise folgen auch den einzelnen Kapiteln. Zahlreiche Karten illustrieren die Darstellungen der Geschichte. Etwa ein Drittel des Buches ist den Bestrebungen des armenischen Volkes nach nationaler Unabhängigkeit gewidmet, die bereits am Ende des 18. Jahrhunderts beginnen. Auch der Genozid des armenischen Volkes ist auf die Darstellung der wesentlichsten Ereignisse auf wenigen Seiten beschränkt. In einer Geschichtstabelle am Ende des Buches werden die wesentlichen Ereignisse noch einmal zusammengefaßt. Das Thema auch nur übersichtsweise auf den gebotenen 700 Seiten zu bewältigen, wäre für einen Gelehrten sicherlich zu viel gewesen. D. hat sich daher entschlossen, die einzelnen Kapitel von Fachgelehrten verfassen zu lassen: Aida Boudjikanian-Keuroghlian, Ch. Burney, Marie Louise Chaumont, dem Herausgeber selbst, M. Ferro, Gh. Khosdeghian, D. Kouymjian, Bernadette Martin-Hisard, Claire Mouradian, Anahit Ter Minassian, Y. Ternon, J. M. und Nicole Thierry, F. Feydit, Nina Garsoian, R. H. Hewson, J.-M. Hornus.

Folgende Kapitel sollen hervorgehoben werden: Ein Autorenkollektiv hat dasjenige über die Christianisierung Armeniens geschrieben. Für die Frage nach der Annahme des Christentums als Staatsreligion, welche in der älteren Literatur mit dem Jahr 301 angegeben wurde, wird nun auch das Jahr 314–315, also eine Zeit nach dem Mailänder Edikt von 313 in Erwägung gezogen; hier wäre ein Hinweis auf A. Gokian, Die armenische Kirche bis zum

Konzil von Florenz. Beyrout 1961, S. 63f. (in armenisch) schon angebracht. Das Kapitel über Armenien und Byzanz hat der Herausgeber selbst dargestellt, zusammen mit N. Thierry hat er dasjenige über die Zeit der Kreuzzüge und das kleinarmenische Königreich in Kilikien verfaßt. Das Buch ist mit einem Bildteil illustriert, den man sich umfangreicher wünschte. Die Auswahl der Bilder reicht bis in die siebziger Jahre unseres Jahrhunderts. Wie alle Kurzdarstellungen von Armenien war auch dieses Buch sofort nach seinem Erscheinen vergriffen, dient es doch primär der Standortbestimmung der Armenier, die heute über die ganze Welt verstreut sind.

Helmut Buschhausen

Géza de Francovich, Persia, Siria, Bisanzio e Medioevo artistico europeo (a cura di Valentino Pace). Napoli, Liguori editore 1984. XIX, 209 S.

Die in dieser Publikation vereinigten Aufsätze umspannen einen Zeitraum von einem Menschenalter, von 1951 bis 1984; sie sind verbunden durch ihr gemeinsames Thema, das im Titel der Sammlung ausgesprochen ist und neben den Arbeiten über romanische Plastik gewiß das Hauptinteresse des Autors bezeichnet. Der erste und der letzte (fünfte) Aufsatz umrahmen programmatisch das Thema: Die Rolle der syrischen Kunst in der östlichen und westlichen Welt.

Der erste, hier wieder zugänglich gemachte Aufsatz „L'arte siriaca e il suo influsso sulla pittura medioevale nell'Oriente e nell'Occidente" von 1951 ist vielleicht auch heute noch die bekannteste Arbeit des Verfassers – znd wohl auch die am meisten umstrittene. Wie vielfach in Pionierarbeiten ist der Gelehrte auch hier in der Betonung seiner These sehr weit gegangen: Ausgehend von einer apriorischen Auffassung des Wesens der syrischen Kunst, überbetont De Francovich die formative Rolle Syriens (einschließlich Antiochias). Manches sieht er heute anders und hat dies auch im V. Kapitel („La problematica", S. 190ff., 1974) in knapper und überzeugender Weise kundgetan, ohne seine Hauptthese aufzugeben. Jedenfalls hat De Francovich die Aufmerksamkeit der Fachwelt (die in ihrer Ablehnung der Thesen J. Strzygowskis das Thema längere Zeit vernachlässigt hatte) wieder auf eine weitgehend unterbewertete Komponente in der Entwicklung der ostchristlichen, reichsbyzantinischen und auch westlichen Kunst gelenkt. Man muß dankbar sein dafür, daß diese, man darf wohl sagen, epochemachenden Arbeiten De Francovichs nun leichter zugänglich sind als an ihren ursprünglichen Erscheinungsorten. Es ist sehr zu wünschen, daß ihre Veröffentlichung dazu beiträgt, die angeschnittenen Probleme wieder zu aktualisieren und neu zu überdenken.

Ebenso wichtig wie die beiden „Ecksätze" sind die Arbeiten über das Elfenbein-Kästchen von Troyes und die Monomachos-Krone in Budapest sowie über die Kanne von Saint-Maurice l'Agaune – nützlich auch wegen des reichen hier zusammengetragenen illustrativen Materials. Auch wenn es dem Herausgeber nicht möglich war, den ebenso wichtigen, aber sehr umfangreichen Aufsatz von 1963 über Syrien, Ägypten und Konstantinopel in die vorliegende Wiederveröffentlichung einzubeziehen, muß man für das Gebotene aufrichtig dankbar sein.

Otto Demus

Jean-Pierre Caillet, L'antiquité classique, le haut moyen âge et Byzance au Musée de Cluny. Paris, Ministère de la Culture, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1985. 272 S. m. zahlr. Farb- u. Schwarzweißabb. ISBN 2-7118-0295-7. F 150,–.

In vorliegender Abhandlung werden die Kunstschätze eines der bedeutendsten Museen Europas katalogmäßig nach dem neuesten Stand der Forschung erfaßt, darunter die visigotischen Kronen von Guarrazar bei Toledo und das Baseler Antependium. Die Einteilung in Gattungen und Gebrauchszweck ist ein wenig ungewohnt, auf der anderen Seite mußten aber auch die unterschiedlichsten Objekte aufgenommen werden. Ein jedes Stück wird abgebildet, ist hinreichend beschrieben und mit Hinweisen auf Material und Provenienz sowie umfassender Literatur vorgestellt. Nahezu alle Objekte sind lange bekannt und wiederholt eingehend in der Literatur behandelt worden.

In der Sammlung befinden sich auch bekannte byzantinische Kunstwerke: Nr. 26 ein Figurenkapitell aus dem 13. oder 14. Jh. – Nr. 48 das Elfenbein der Nicomachi, das zusammen mit seinem Gegenstück, dem Elfenbein der Symmachi im Victoria and Albert Museum zu London noch im 18. Jh. auf einem rheinischen Reliquiar des 13. Jh.s befestigt war, das in der Abtei Montier-en-Der bei Troyes (Aube) in Frankreich aufbewahrt wurde. Die Abbildung des inzwischen verlorengegangenen Reliquiars ist bereits durch die beiden Benediktiner Martène und Durand veröffentlicht worden. P. C. Claussen hat in einer Photomontage den ursprünglichen Zustand des Reliquiars mit den Elfenbeinen rekonstruiert, welche dem Katalog beigefügt ist. Die spätantiken Darstellungen auf den Elfenbeinen haben für die entstehende Gotik in Frankreich und in dem angrenzenden Rheinland bekanntlich stilbildende Funktion gehabt. Nr. 49 behandelt das Diptychon des Konsuls Areobindus von 506, Nr. 50 das Elfenbein mit Ariane, gegen 500. Nr. 52 und 53 spätantike Pyxiden. Nr. 54 Teil eines Diptychons mit dem Bild des hl. Paulus aus dem E. des 6. Jh.s. Nr. 57 Elfenbein mit einer Orans aus dem 7–8. Jh. Nr. 61 Elfenbeine aus dem 9.–10. Jh. Nr. 64 das berühmte Elfenbein mit der Krönung Kaiser Ottos II. und der Theophanu von 982/3. Nr. 67 und 69 Sternkästchen, die für gewöhnlich in die Zeit der makedonischen Renaissance datiert werden. Nr. 66 und 68 Fragmente von solchen Sternkästchen. Nr. 65 ein Elfenbein aus dem 10. Jh. mit dem Bild der Koimesis. Nr. 70 eine kleine Ikone aus Schiefer mit der Krönung von zwei Ritterheiligen. Die Datierung ergibt sich aus vergleichbaren Steatitikonen, etwa der im Stadtmuseum zu Kiev und der in den staatlichen Museen zu Berlin (I. Kalavrezou-Maxeiner, Byzantine Icons in Steatite [*BV* 15]. Wien 1985, Nr. 25 und 100). Ein Email mit den beiden Evangelisten Matthäus und Lukas aus der Sammlung Botkine dürfte aufgrund stilistischer Parallelen der Limburger Staurothek und sicherlich zu einem ähnlichen Werk gehöriger Einzelstücke auf der Chachuli-Ikone im georgischen Staatsmuseum zu Tbilisi (Medieval Cloisonné Enamels at Georgian State Museum of Fine Arts. Tbilisi 1984, Abb. auf S. 33, Nr. 17–25) in die Zeit Konstantinos' VII. Porphyrogennetos gehören (J. Koder, Zu den Versinschriften der Limburger Staurothek. *Arch. f. mittelrhein. Kirchengesch.* 37 [1985] 11–31).

Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß von dem wichtigen Musée Cluny zu Paris nun ein Katalog zu den einzelnen Objekten vorliegt.

Helmut Buschhausen

Byzantine and Post-Byzantine Art. [Ed.] Ministry of Culture, Byzantine and Christian Museum. Athen, T. A. P. Service 1986. 265 S. m. über 300 teilw. farbigen Abb. 4°.

Anlaß für das Erscheinen dieses Bandes war eine Ausstellung von sehr individuellem Charakter: Anders als etwa bei der Europarat-Ausstellung von 1964, wo man von überall her Hauptwerke der byz. Kunst zusammengetragen hatte, konzentrierte man sich hier so gut wie ausschließlich auf die Präsentation von Werken der byzantinischen und nachbyzantinischen Kunst, die sich auf dem Gebiet des griechischen Staates befinden und vielfach erst in den letzten Jahrzehnten aufgefunden wurden. Auf diese Weise entstand eine interessante Schau wenig bekannter, teilweise bisher noch unpublizierter Werke aus den Bereichen Skulptur, Malerei (Fresken, Ikonen), Kleinkunst usw. Der Katalog liefert dazu die optimale Dokumentation: Jedes der über 300 Exponate ist abgebildet und durch eine konzise, mit den nötigen Literaturhinweisen versehene Beschreibung erfaßt. Der für Ausstellung und Katalog Hauptverantwortlichen, Myrtali Acheimastou-Potamianou, und ihren zahlreichen Mitarbeitern ist zu gratulieren.

Wolfram Hörandner

K. P. Charalampides, Οι δενδρίτες στην προχριστιανική και χριστιανική ιστορικοφιλολογική παράδοση καί εικονογραφία. Saloniki, P. Purnaras 1986. 112 S., 19 Abb. (m. englischem Resümee).

Die Gestalt des Baumes in der religiösen Ideenwelt ist sehr alt. Mit dem Baum stehen heidnische Gottheiten in religiösem Zusammenhang (δενδρίτες Θεοί, θεότητες), auf dem Baum hat in der christlichen Zeit eine Gruppe von Asketen, die sogenannten Dendriten (Δενδρίτες), die *beata solitudo* gesucht. Ch. stellt in diesem Band vor, wie sie in den literarischen Quellen und den figürlichen Denkmälern auftauchen.

Das erste Kapitel ist der heidnischen Kulturgeschichte des Baumes gewidmet. Seine Symbolik und sein Kult in der antiken Welt (Griechenland, Rom, Persien, Babylon, Mesopotamien, Ägypten, Palästina, Fernosten) werden systematisch behandelt. Der letzte Teil dieses Kapitels enthält eine große Anzahl von Darstellungen heidnischer Baumgottheiten – vor allem von Dionysos-Dendriten –, die in vor- und frühchristlichen Denkmälern sowohl der angewandten als auch der bildenden Kunst zu finden sind.

Im zweiten Kapitel befaßt sich Ch. mit der Symbolik des Baumes im Christentum, den kirchlichen literarischen Quellen über die Dendriten (Asketen) und mit ihrer Ikonographie. Diese Asketen, die den Baum als Lebensort gewählt haben, sind auf das 4. Jh. zurückzuführen und haben hauptsächlich in den östlichen Provinzen des byz. Reiches gelebt. Ihr monastisches Ideal könnte im großen und ganzen mit dem der Styliten verglichen werden, doch widerspricht Ch. der von J. Lacarrière geäußerten Meinung, daß die Form der Askese auf dem Baum aus der Stylitenaskese stammt. Nach Ch. sind beide monastischen Formen Erben der griechisch-orientalischen Antike, und er beweist ihre ideologische Autonomie durch die theologische Interpretation ihrer Askese als eine „friedliche Kreuzigung". Deshalb bringt er Beispiele von Kreuzigungsdarstellungen bei, auf denen an Stelle des Kreuzes Christi der Baum (Lebensbaum) zu sehen ist. Die Austauschbarkeit des Kreuzes mit dem Baum läßt sich auch am Beispiel eines Freskos aus dem Menologionzyklus des Klosters Dečani zeigen, auf dem der Apostel Andreas nicht auf einem Kreuz, sondern an einen Baum gefesselt zu sehen ist[1]. Was die Ikonographie der Dendriten betrifft, behauptet der Verfasser mit Recht, daß sie auf der griechisch-orientalischen Tradition fußt. Er unterstreicht, daß die systematische Darstellung von Dendriten im Rahmen der Palaiologischen Renaissance des 14. Jh.s aufgekommen ist; es stellt sich aber die Frage nach der Entstehung ihrer ikonographischen Vorbilder. Denn die Kunst der Makedonen, die teilweise auch stark an der Antike orientiert war und der Palaiologenkunst antike Motive überliefert hat, zeigt keine einzige Dendritendarstellung; das älteste Beispiel stammt aus dem 11.–12. Jh. Auf der anderen Seite ist die Dendritenikonographie kaum einheitlich bezüglich ihrer Vorbilder bzw. Einflüsse. Denn P. Underwood ist mit seiner Behauptung, daß das Bild des Dendriten Hosios David von Saloniki im Parekklesion des Choraklosters, Konstantinopel, stark von der Ikonographie der Styliten beeinflußt sei, sehr überzeugend.

So lückenhaft die Entwicklung der bildlichen Formulierung des Dendritenmotivs wegen des Mangels an erhaltenen Denkmälern sein mag, bietet diese eingehende Studie Ch.s einen wertvollen wissenschaftlichen Beitrag zu einem bis jetzt unerforschten Thema.

Jenny Albani

[1] P. Mijović, Ménologe. Recherches iconographiques. Beograd 1973 (Text serb., Res. franz.), Abb. 208.

Ph. I. Piompinos, Ἕλληνες ἁγιογράφοι μέχρι τὸ 1821. Δεύτερη ἔκδοση ἀναθεωρημένη καὶ συμπληρωμένη. Athen, Ἑταιρεία Ἑλληνικοῦ Λογοτεχνικοῦ καὶ Ἱστορικοῦ Ἀρχείου 1984. 532 S.

In vorliegendem Lexikon sind die griechischen Maler von den Anfängen des byz. Reiches bis zum 1. Viertel des 19. Jh.s aufgelistet. Zusammengetragen wurde das Material von nahezu 1500 Malern religiöser Themen für die Kirchenausstattung und den persönlichen Bereich der Andacht, also hauptsächlich von Ikonenmalern. Zu einem jeden Namen findet man die wesentlichen biographischen Angaben. Am Ende einer jeden Kurzbiographie folgt die Literatur. Diese ist in 900 Nummern am Ende des Buches aufgeführt.

Das umfassendste Künstlerlexikon: U. Thieme und F. Becker, „Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart" ist in 37 Bänden von 1907 bis 1950 erschienen. Es ist heute durch beachtlich viele Biographien ergänzungsbedürftig; eine vollständige Neubearbeitung war zwar von Kunsthistorikern der DDR geplant, konnte aber nicht realisiert werden, Es ist daher verständlich, daß inzwischen viele Speziallexika zu den Künstlern erschienen sind, die das Material auf Gattungen, Epochen oder Nationen eingrenzen. Das vorliegende Lexikon überschneidet sich auch mit anderen, etwa mit dem Prosopographischen Lexikon der Palaiologenzeit, welches von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird und bereits bis zum 8. Faszikel erschienen ist. Die Angaben des Lexikons finden sich aber nur ganz vereinzelt im Thieme-Becker, sie füllen also ein echtes Desiderat aus.

In mehreren Registern wird das Material ausgewertet. Dasjenige nach Jahrhunderten zeigt, daß aus den ersten Jahrhunderten des byz. Reiches nur wenige Künstlernamen bekannt sind; auch nach dem Ikonoklasmus sind zunächst je Jahrhundert nur etwa 10

Künstlernamen bekannt. Im 12. und 13. Jh. hat sich die Anzahl bereits verdreifacht, und vom 16. Jh. an sind zahlreiche Künstlernamen überliefert. Gewiß mag das überlieferte Quellenmaterial hierfür eine entscheidende Rolle gespielt haben; viele Künstler dürften aber auch anfänglich anonym gewirkt haben. Die Frage nach dem Meister ist durchaus neuzeitlich und erst während der italienischen Renaissance gestellt worden (1568 hat Giorgio Vasari, der zum ersten Mal den Begriff Rinascità verwendet, sein berühmtes Werk „Le Vite de' più Eccellenti Pittori, Scultori e Architettori" herausgegeben).

In zwei weiteren Registern sind die Künstlernamen nach Landschaften geordnet und in zwei weiteren die Monumente nach Landschaften. Das Lexikon erweist sich daher als ein sehr praktisches Hilfsmittel.

Helmut Buschhausen

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

Stand der Publikationen

(*August 1988*)

Erschienen:

Bd. 1: Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, edd. Gy. Moravcsik–R. J. H. Jenkins. Washington, Dumbarton Oaks ²1967 (*DOT* 1).

Bd. 2: Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque, ed. R. Keydell. Berlin, de Gruyter 1967 (*Series Berolinensis*).

Bd. 2 A: Agathias, The Histories, transl. by J. D. Frendo. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

Bd. 3: Nicetae Choniatae Orationes et epistulae, ed. J. A. van Dieten. Berlin, de Gruyter 1972 (*Series Berolinensis*).

Bd. 4: Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae, ed. G. Böhlig. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

Bd. 5: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

Bd. 6: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae epistolae, edd. R. J. H. Jenkins–L. G. Westerink. Washington, Dumbarton Oaks 1973 (*DOT* 2).

Bd. 7: Athanasii I Patriarchae Constantinopolitani epistulae CXV, ed., anglice vertit et commentario instruxit Alice-Mary Maffry Talbot. Washington, Dumbarton Oaks 1975 (*Series Washingtonensis – DOT* 3).

Bd. 8: Manuelis II Palaeologi epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit G. T. Dennis. Washington, Dumbarton Oaks 1977 (*Series Washingtonensis – DOT* 4).

Bd. 9: Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, ed. P. Gautier. Bruxelles, Byzantion 1975 (*Series Bruxellensis*).

Bd. 10: Ignoti auctoris Chronica Toccorum Cephalleniensium, recensuit et italice vertit J. Schirò. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1975 (*Series Italica*).

Bd. 11/1–2: Nicetae Choniatae Historia, ed. J. A. van Dieten. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

Bd. 12/1–3: Chronica Byzantina Breviora, ed. P. Schreiner. 1. Einleitung und Text. 2. Historischer Kommentar. 3. Teilübersetzung, Indices. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1975. 1977. 1979 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 14: Iosephi Genesii regum libri quattuor, rec. A. Lesmueller-Werner et I. Thurn. Berlin, de Gruyter 1978 (*Series Berolinensis*).

Bd. 15: Synodicon Vetus, ediderunt, anglice verterunt et adnotaverunt J. Duffy–J. Parker. Washington, Dumbarton Oaks 1979 (*Series Washingtonensis – DOT* 5).

Bd. 16/1–2: Theophylacti Achridensis orationes, tractatus, carmina; epistulae. Recensuit, gallice vertit, notis indicibusque instruxit P. Gautier. Thessalonike, Association de recherches byzantines 1980. 1986 (*Series Thessalonicensis*).

Bd. 17: Mauricii Strategicon. Edidit et introductione instruxit G. T. Dennis. Germanice vertit E. Gamillscheg. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 19/1: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani. I. Documenta annorum MCCCXV–MCCCXXXI. Ediderunt H. Hunger et O. Kresten. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 20: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae opuscula diversa, ed. L. G. Westerink. Washington, Dumbarton Oaks 1981 (*Series Washingtonensis – DOT* 6).

Bd. 21: Gregorii Acindyni epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit Angela Constantinides Hero. Washington, Dumbarton Oaks 1983 (*Series Washingtonensis – DOT* 7).

Bd. 22 Critobuli Imbriotae Historiae, recensuit Diether Roderich Reinsch. Berlin, de Gruyter 1983 (*Series Berolinensis*).

Bd. 23: Leonis Synadorum metropolitae et syncelli epistolae, recognovit, anglice vertit et commentario instruxit Martha Pollard Vinson. Washington, Dumbarton Oaks 1985 (*Series Washingtonensis – DOT* 8).

Bd. 24/1–2: Georgii Pachymeris relationes historicas edidit, introductione notisque instruxit A. Failler, gallice vertit V. Laurent. I. L. I–III; II. L. IV–VI. Paris, Les Belles Lettres 1984 (*Series Parisiensis*).

Bd. 25: Three Byzantine Military Treatises. Text, translation and notes by George T. Dennis. Washington, Dumbarton Oaks 1985 (*Series Washingtonensis – DOT* 9).

Bd. 26: Manuel II Palaeologus, Funeral Oration on his Brother Theodore. Intr., text, transl. and notes by J. Chrysostomides. Thessalonike, Association for Byzantine Research 1985 (*Series Thessalonicensis*).

Im Druck:

Bd. 13: Nikephoros Patriarches, ed. C. Mango (*Series Washingtonensis*).

Bd. 18: Kekaumenos, Strategikon, ed. Charlotte Wrinch-Roueché (*Series Washingtonensis*).

Bd. 24/3–4: Georgios Pachymeres, ed. A. Failler, vol. 3–4 (*Series Parisiensis*).

Bd. 27: Ephraim, ed. O. Lampsidis (*Series Atheniensis*).

Bd. 28: Konstantinos Porphyrogennetos, De ceremoniis, Appendix ad l. I, ed. J. Haldon (*Series Vindobonensis*).

Bd. 29: Georgios Sphrantzes, ed. R. Maisano (*Series Italica*).

Bd. 30: Michael Psellos, Historia Syntomos, ed. W. J. Aerts (*Series Berolinensis*).

In Vorbereitung:

Anna Komnene, edd. A. Kambylis – D. Reinsch (*Series Berolinensis*).
Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*).
Demetrios Chomatenos, ed. G. Prinzing (*Series Berolinensis*).
Dorotheos von Monembasia, ed. J. Wortley.
Dukas, ed. P. Năsturel.
Eirene Chumnaina, Briefe, ed. Angela Hero.
Ekthesis Chronike, ed. D. Michailidis (*Series Italica*).
Eparchikon Biblion, ed. J. Koder (*Series Vindobonensis*).
Eustathios von Thessalonike, ed. P. Wirth (*Series Berolinensis*).
Georgius Continuatus, ed. Alexandra Sotirudis (*Series Berolinensis*).
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano (*Series Italica*).
Georgios Monachos, ed. N. Olivier.
Gregorios Nazianzenos, Carmen de vita sua, ed. J. Th. Cummings (*Series Washingtonensis*).
Ignatios Diakonos, Briefe, ed. C. Mango.
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras † (*Series Berolinensis*).
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros (*Series Thessalonicensis*).

Ioannes Antiocheus, ed. P. SOTIRUDIS (*Series Berolinensis*).
Ioannes Kantakuzenos, ed. A. CARILE.
Ioannes Kinnamos, ed. P. WIRTH.
Ioannes Malalas, ed. I. THURN (*Series Berolinensis*).
Ioannes Mauropus, Briefe, ed. Apostolos KARPOZELOS (*Series Thessalonicensis*).
Ioannes Zonaras, ed. P. LEONE (*Series Italica*).
Konstantinos Manasses, ed. O. LAMPSIDIS.
Konstantinos Porphyrogennetos, De ceremoniis, ed. O. KRESTEN (*Series Vindobonensis*).
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. WURM (*Series Vindobonensis*).
Leon Diakonos, ed. N. M. PANAGIOTAKIS (*Series Berolinensis*).
Leonis Tactica, ed. G. T. DENNIS.
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. JEFFREYS.
Michael Attaleiates, ed. E. TSOLAKIS (*Series Thessalonicensis*).
Michael Glykas, ed. Soultana MAUROMATI-KATSOUYIANNOPOULOU (*Series Thessalonicensis*).
Michael Psellos, Chronographia, ed. K. SNIPES.
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. VAN DIETEN (*Series Berolinensis*).
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. WINKELMANN.
Niketas Paphlagon, Vita Ignatii Patriarchae, ed. A. SMITHIES (*Series Washingtonensis*).
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Stephanos Byzantios, ed. R. KEYDELL † (*Series Berolinensis*).
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. ŠEVČENKO (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Skutariotes, ed. A. HOHLWEG (*Series Berolinensis*).
Theodoros Studites, Briefe, ed. G. FATOUROS (*Series Berolinensis*).
Theophanes Continuatus, edd. C. DE BOOR †–I. ŠEVČENKO (*Series Berolinensis*).

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Dr. Jenny ALBANI, Alexandru Pantu 30, Kallithea, GR-17671 Athen. – Prof. Dr. K. ALPERS, Kolberger Straße 12, D-212 Lüneburg. – Dr. Irène BELDICEANU, Parc de Lormoy (Gr. 1), F-91240 St-Michel-sur-Orge. – Dr. K. BELKE, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien. – Prof. Dr. H. BUSCHHAUSEN, Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien. – Dr. E. CRISCI, Viale Val Padana 110, I-00141 Roma. – Dr. Carolina CUPANE, Österr. Ak. d. Wiss., Komm. f. Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien. – Dr. J. DECLERCK, Vaderlandstraat 30, B-9000 Gent. – Prof. Dr. O. DEMUS, Prinz Eugen-Str. 27, A-1030 Wien. – Dr. J. DIETHART, Österr. Nationalbibliothek, Papyrussammlung, Josephsplatz 2, A-1010 Wien. – Dr. Th. DREW-BEAR, 31, rue Royale, F-69001 Lyon. – Prof. Dr. A. DYCK, University of California, Los Angeles, Department of Classics, Los Angeles, California 90024, USA. – Dr. Catia GALATARIOTOU, Selwyn College, Cambridge CB3 9DQ, Großbritannien. – Dr. E. GAMILLSCHEG, Fachbibliothek für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien. – Prof. Dr. St. HAFNER, Vogelweiderstr. 48/15, A-8010 Graz. – Prof. Dr. Ch. HANNICK, Am Trimmelter Hof 70, D-55 Trier. – Dr. Linda-Marie HANS, Universität Freiburg, Seminar für Alte Geschichte, KG I Werthmannplatz, D-7800 Freiburg. – Dr. F. HILD, Österr. Ak. d. Wiss., Komm. f. d. TIB. – Prof. Dr. W. HÖRANDNER, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. H. HUNGER, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. H. und Renée KAHANE, University of Illinois at Urbana-Champaign, Department of Linguistics, 4088 Foreign Languages Building, 707 South Mathews Avenue, Urbana, Il. 61801, USA. – Prof. Dr. A. KAMBYLIS, Univ. Hamburg, Institut für griechische und lateinische Philologie, Byzantinistik und neugriechische Philologie, Von-Melle-Park 6/VIII, D-2000 Hamburg 13. – Prof. Dr. A. KARPOZELOS, Universität Ioannina, Historische Abteilung, GR-45332 Ioannina. – Prof. Dr. A. KAZHDAN, Dumbarton Oaks, 1703 32nd Str., N.W., Washington, D.C. 20007, USA. – Prof. Dr. M. KERTSCH, Univ. Graz, Inst. f. Ökumenische Theologie u. Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz. – Dr. E. KISLINGER, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. J. KODER, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. T. KOLIAS, Univ. Ioannina, Historische Abteilung, GR-45332 Ioannina. – Doz. Dr. W. LACKNER, Rudolfstr. 188, A-8047 Graz. – Dr. Anni LESMÜLLER, Lamontstr. 3, D-8000 München 80. – Prof. Dr. P. MAGDALINO, University of St Andrews, Department of Mediaeval History, St Andrews, Fife KY16 9AL, Großbritannien. – Prof. Dr. E. MALTESE, Via Saettone 64/2, I-17013 Albisola Superiore (SV). – Prof. Dr. A. MARKOPOULOS, Alkmanos 15, GR-11528 Athen; Univ. Kreta, Philol. Abt., GR-74100 Rethymno. – Prof. Dr. G. MAY, Goldenluftg. 4, D-6500 Mainz 1. – Dr. N. MERSICH, Österr. Ak. d. Wiss., Komm. f. d. TIB. – Doz. Dr. Renate PILLINGER, Univ. Wien, Inst. f. Klassische Archäologie, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien. – Dr. F. POLJAKOV, Univ. Köln, Inst. f. Altertumswiss., Abt. Byzantinistik, Albertus Magnus-Platz, D-5000 Köln 41. – Prof. Dr. E. POPESCU, Aleea Valea Florilor, nr. 1, bloc Z 7, ap. 42, sect. 7, Bukarest, Rumänien. – Prof. Dr. G. PRINZING, Johannes Gutenberg-Univ. Mainz, FB 16, Hist. Seminar, Abt. 5, Byzantinistik, Saarstr. 21, D-65 Mainz. – Dr. N. SERIKOFF, Institut vostokovedenija ANSSSR, ul. Ždanova 12, SU-103777 Moskva. – Prof. Dr. J.-P. SODINI, Université de Paris I, U.E.R. d'art

et d'archéologie, 3, rue Michelet, F-75006 Paris. – Dr. Nicole THIERRY, 8, av. Bouilloux-Lafont, F-91150 Étampes. – Prof. Dr. F. TINNEFELD, Stolzingstr. 41, D-8000 München 81. – Prof. Dr. E. TRAPP, Univ. Bonn, Philol. Seminar, Am Hof 1e, D-5300 Bonn 1. – Dr. Gerda WOLFRAM, Paulinensteig 10, A-1160 Wien. – Doz. Dr. Michaela ZELZER, Österr. Ak. d. Wiss., Kirchenväter-Komm., Postg. 7, A-1010 Wien.